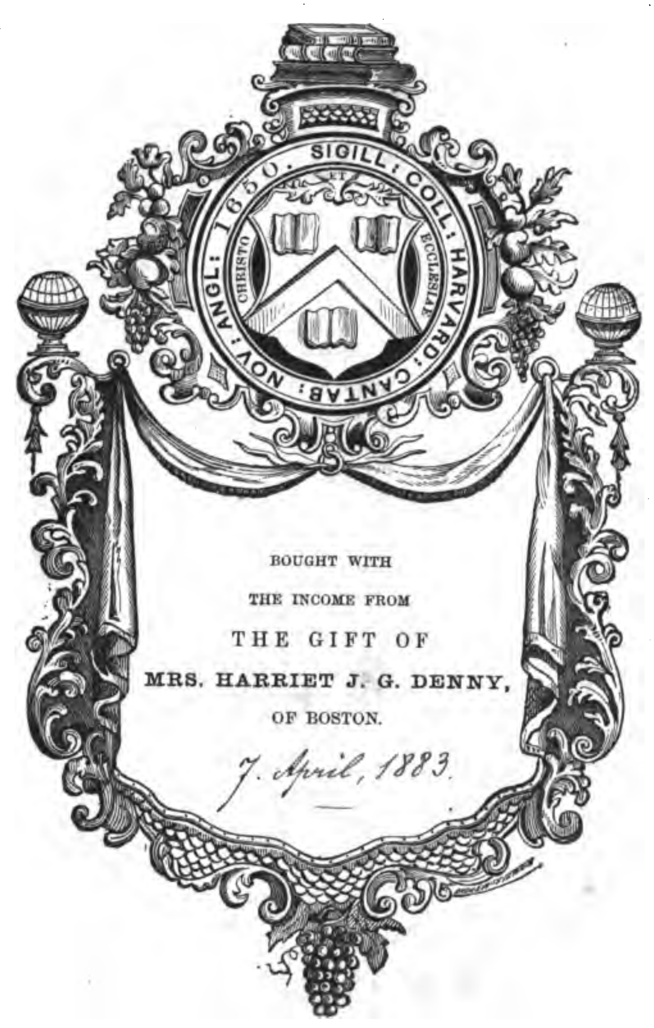

HARVARD
COLLEGE
LIBRARY.
1880.



SIGILL: COLL: HARVARD: CANTAB: NOV: ANGL: 1650.
CHRISTO ET ECCLESIAE

DIE

STATSLEHRE PLATOS

IN IHRER

GESCHICHTLICHEN ENTWICKLUNG.

EIN BEITRAG

ZUR

ERKLÄRUNG DES IDEALSTATS DER POLITEIA

VON

Karl (Theodor Otto)

CARL NOHLE,

DR. PHIL.

Leipzig,

Georg Reichardt Verlag.

1880.

HERRN

PROF. DR. FRIEDRICH PAULSEN

IN

HERZLICHER DANKBARKEIT.

HERRN

PROF. DR. FRIEDRICH PAULSEN

IN

HERZLICHER DANKBARKEIT.

Vorwort.

Die Entwicklungsgeschichte der Politik Platos, welche die vorliegende Abhandlung zu geben versucht, ist nicht ihr letzter Zweck, sondern Mittel zu einem andern Zwecke. Dieser geht allein den Endpunkt jener Entwicklung, das in dem Dialoge „der Stat (*Πολιτεία*)“ gezeichnete ideale Gemeinwesen, an und besteht darin, festzustellen, welches die Gründe waren, die den Verfasser desselben veranlassten, ihm die bestimmte Gestalt zu geben, in der er dort erscheint, welche ethischen oder politischen Ziele er bei seinen Einrichtungen im Ganzen wie in allem Einzelnen verfolgte, kurz, zu bestimmen, was der platonische Stat nach Platos eigener Absicht sein und leisten sollte.

Man kann diesen Idealstat in anderer Weise zum Gegenstande einer Erörterung machen, indem man ein Bild seiner politischen und socialen Institutionen entwirft, oder aber, indem man untersucht, welchen absoluten Wert die in demselben enthaltenen Argumentationen und Maximen besitzen, wie viele also davon berechtigt sind bleibende Lehrsätze der Wissenschaft vom State zu werden. Was hier beabsichtigt wird, steht zwischen jener Beschreibung und dieser Kritik in der Mitte. Zwar würde schon eine einfache philologisch treue Darstellung, welche an der Hand des Dialogs bis in die Einzelheiten hinein der Vorstellung möglichst nahe zu kommen suchte, welche Plato sich von seinem verwirklichten Ideale machte, von grossem Nutzen sein, da sie einigen nicht unerheblichen Irrtümern in der Erklärung und

Beurteilung desselben, welche auf missverständlicher Auffassung des Tatsächlichen beruhen, den Boden entziehen würde. Indessen soll hierauf nicht eingegangen, sondern die Kenntniss des Objekts überall vorausgesetzt werden. Ebenso strebt andrerseits allerdings die Besprechung zu einer Kritik hin, wie sie soeben angedeutet wurde, doch stellt sie eine solche selbst nicht an, sondern beschränkt sich darauf sie möglich zu machen, indem sie durch jene Erklärung das dazu nötige Material herbeizuschaffen bemüht ist.

Als Weg zu diesem Ziele ist derjenige gewählt, welcher durch die Entwicklung der politischen Theorie Platos bis zur Zusammenfassung in jenes grosse System führt. Wir gehen dabei von der Ansicht aus, dass ein annähernd vollkommnes Verständniss des letzteren durch die Beachtung der vorhergehenden Gedankenbildung sehr erleichtert, wenn nicht überhaupt erst möglich gemacht wird. So wird — um nur einiges hervorzuheben — wer von den frühern Dialogen her zum „State" kommt, eher im Stande sein den Grundriss des Gebäudes aufzufinden, das Wesentliche vom Unwesentlichen zu scheiden und sich z. B. dem überwältigenden Eindruck, welchen die unverhältnissmässig breite Darstellung der Lebensweise der obern Stände zu machen geeignet ist, leichter entziehen können. Bei einigen wichtigen in Anwendung kommenden Grundsätzen, welche im „State" mit kurzen Worten eingeführt werden, ist es zu ihrer bessern Würdigung nötig, sich der ausführlichen Besprechung im „Statsmann" oder andern Dialogen zu erinnern. Bisweilen finden sich Tatsachen, welche auf die Gestalt des Ideals von grösstem Einfluss gewesen sind, z. B. die Politik der athenischen Demokratie, im „State" kaum noch erwähnt, indessen andere Argumente sich ohne Berechtigung in den Vordergrund drängen, wie der Parallelismus mit der Einzelseele. Auch treten einige charakteristische Eigentümlichkeiten des vollendeten States als etwas Selbstverständliches auf, während sie doch

mit herrschenden Anschauungen in Widerspruch stehen und sich vorher mit diesen müssen auseinandergesetzt haben; so das Fehlen eines politischen Einflusses des religiösen Cultus. Andere Belege für die Zweckmässigkeit unseres Verfahrens werden sich im Verlaufe der Untersuchung selbst ergeben.

Da die Frage nach dem Sinn und der Bedeutung des platonischen Stats schon öfter gestellt und beantwortet worden ist, so könnte es überflüssig erscheinen, sie hier von neuem aufzunehmen. Es sei, um diesem Vorwurfe zu begegnen, gestattet, in der Kürze an die bedeutendsten der bisherigen Auffassungen zu erinnern und die Punkte zu bezeichnen, auf welchen sich die unsrige zu ihnen in Gegensatz zu stellen genötigt sieht.

Man darf behaupten, dass es kein Urteil über Platos ideale Republik giebt, in welchem nicht der Satz vorkäme, dass dieselbe ein Stat sei, der berechtigte Freiheiten des Individuums dem Ganzen aufopfere. Jn einer der früheren Besprechungen, welche mittelbar oder unmittelbar auf die spätern grossen Einfluss gehabt hat, in derjenigen von Hegel (Gesch. d. Philos. II, 237—261), ist dieser Zug das einzige Charakteristikum. Plato ist hier der consequente Vertreter der griechischen Statsidee und nichts weiter; diese aber soll darin bestehen, dass das Allgemeine, der Stat, das Erste und Absolute ist, das wie ein Göttliches festgehalten wird und eine unbedingte Herrschaft über den Einzelnen ausübt. Jede freie Selbstbestimmung des letzteren ist ausgeschlossen; er gilt nur als ein Teil, der von dem Ganzen seine Gesetze erhält. Der entgegengesetzte Standpunkt, wonach das Individuum als das Erste aus freier Entschliessung den Stat ausser und über sich setzt, erscheint hier als das durch das Christentum zu allgemeiner Geltung gebrachte Prinzip der neuen Zeit. Es wird allerdings ausdrücklich anerkannt, dass dieses schon in Griechenland aufgetreten sei; doch soll es in das hellenische Leben nur als sein Verderben hineingekommen

sein, indem nach Hegels Ausdruck „die Individuen als solche ihre Zwecke, Neigungen und Interessen geltend zu machen anfingen und über den gemeinsamen Geist Meister werden liessen.“ Gerade diese Tatsache soll es gewesen sein, welche Plato veranlasste, das alte Prinzip noch einmal in seiner vollen Strenge aufzufassen und derartig auszubilden, dass jede subjektive Freiheit gewaltsam ferngehalten wird. Dies ist die Grundbestimmung seines States, aus welcher sich alle Einzelheiten folgerichtig ergeben; derselbe stellt sich also in dem vorausgesetzten Gegensatze zwischen der antiken und der modernen Statsidee mit bewusster Ausschliesslichkeit auf die Seite der ersteren.

Nur wenig anders urteilt C. Fr. Hermann (Gesch. u. System d. plat. Philos. I, 541 f. Ges. Abhdl. 132 f), dessen Besprechung ungefähr derselben Zeit und unverkennbar derselben philosophischen Richtung entstammt. Hier wird der gleiche Gegensatz als vorhanden angenommen; doch soll neben dem alten auch das neue Prinzip zur Geltung gekommen sein. Die Tatsache, dass die Leitung des Ganzen durch die persönliche Weisheit seiner Bürger geschieht, wird als eine Anerkennung der modernen Freiheit der Selbstbestimmung aufgefasst. Aber in allem Uebrigen ist der Stat wieder nur die Verkörperung dessen, was als die antike Statsidee angesehen wird, und jene Regierung der Wissenden erscheint als eine Concession an den Fortschritt der Zeit, durch welche Plato das Alte vor der Vernichtung zu retten sucht, der es ohne Beachtung der neuen Freiheit des Denkens entgegengehen würde. Von dieser einen Institution abgesehen soll der platonische Stat nur ein regenerirter spartanischer sein, und Plato sich gerade diesen zum Vorbild genommen haben, weil er am treusten durch die ganze Geschichte hindurch den Grundsatz bewahrt habe, welcher den hellenischen Stat überhaupt kennzeichne, dass der Einzelne sich dem Ganzen ohne Reflexion unterordnen müsse. In dieser Auffassung

vertritt Plato demnach nicht mehr ausschliesslich das eine Prinzip in bewusster Opposition gegen das andere, sondern sucht beide, trotzdem sie in schärfstem Gegensatze zu einander stehen, in seinem Ideale zu vereinigen.

Im wesentlichen ist dies auch die Ansicht von Zeller (Philos. d. Gr. II, 776 f. Vortr. u. Abhdl. 62 f), welche als die heutzutage meistbegünstigte betrachtet werden kann. Die Herrschaft des Wissens, das Vorhandensein eines besondern Kriegerstandes, die Gleichstellung der Frauen mit den Männern u. a. gelten hier ebenfalls für Belege von Platos Uebereinstimmung mit modernen Ideen. Aber daneben stellt sich wieder jene unbarmherzige Statsidee, als deren Kennzeichen z. B. eine „unnatürliche und gewaltsame Unterdrückung der individuellen Selbstbestimmung" und ein „rücksichtsloser Verzicht auf die persönliche und die politische Freiheit" genannt werden. Allerdings wird Hermann gegenüber die einseitige Ableitung des platonischen States aus dem spartanischen verworfen, jedoch zugegeben, dass in beiden jener Statsdespotismus in strengster Form auftrete. Auch Hegels Auffassung, wonach Plato die griechische Statsidee gerade im Gegensatz zu der im Laufe des fünften Jahrhunderts stattfindenden Untergrabung derselben festgehalten habe, wird gebilligt; und wenn schliesslich Zeller selbst eine neue Ableitung aus Platos philosophischem Prinzip versucht, so ist doch eben nur die Ableitung eine andere; das was dadurch motivirt werden soll, bleibt bestehen. Die Summe muss also auch hier sein, dass der platonische Stat zwei Anschauungsweisen, die antike und die moderne, in sich vereinigt, obgleich sie mit einander unvereinbar sind. Dasselbe Zusammenbestehen dieser beiden einander widersprechenden Bestandteile wird endlich auch von Steinhart (Platos Werke V, 16 f) und Susemihl (Genet. Entw. II, 286 f) behauptet, welche übrigens beide ausdrücklich die Hermannsche Ansicht billigen.

Mag man mit Hegel die moderne Freiheit des Indivi-

duums ganz aus Platos Stat verbannen oder sie mit den Späteren in einem Teile der Institutionen anerkennen, immer scheint es notwendig zu sein, für die Erklärung dieses Gemeinwesens ein politisches Prinzip zu Hülfe zu nehmen, welches dem Altertume im Gegensatze zur Neuzeit eigentümlich gewesen sein und dessen unterscheidendes Merkmal in der Vernachlässigung des Selbstbestimmungsrechtes bestanden haben soll. Hier nun ist einer der Punkte, auf welchen eine durchgreifende Verschiedenheit zwischen den bisherigen Auffassungen und derjenigen eintritt, welche die nachfolgende Untersuchung begründen will. Wir sind der Meinung, dass im platonischen State der Egoismus der Individuen in keiner Weise eine Schädigung erleidet, dass jeder Teil des Ganzen allein durch das Motiv der Selbstsucht dazu getrieben wird, diejenige Funktion möglichst vortrefflich und mit Erfüllung aller dabei notwendigen Bedingungen auszuüben, welche ihm in dem Mechanismus des Ganzen zufällt. Nicht das Allgemeine ist im letzten Grunde gesetzgebend, sondern der Wille des Einzelnen. Wenigstens für Plato existirt jener Unterschied zwischen Altertum und Neuzeit nicht. Seine Menschen werden so ausschliesslich von ihrem persönlichen Interesse bewegt wie nur irgend ein Bürger eines modernen States der Theorie oder der Wirklichkeit. Am besten allerdings wird sein Stat mit demjenigen von Hobbes verglichen, wenngleich es misslich ist, jemanden von einem Verdachte reinigen zu wollen dadurch, dass man ihn einem andern gleichstellt, der in demselben schlechten Rufe steht. Gegen letzteren pflegt sich ebenfalls das moderne Gefühl zu sträuben in der Meinung, dass hier das Individuum unter einer unerträglichen Despotie leide; aber eine vorurteilsfreie Betrachtung wird auch hier erkennen lassen, dass der Egoismus die Voraussetzung des ganzen Systems bildet. Es ist wahr, dass im vollendeten State neben dem allgemeinen Willen kein individueller mehr existirt, aber eben so richtig ist

es, dass jener bei dem Uebergange aus dem Naturzustande in den statlichen nur durch den Willen aller Einzelnen zu Stande gekommen ist, diese also im letzten Grunde sich selbst regieren. — Man kann noch weiter gehen und fragen, ob es denn eine solche Statsidee, wie sie die antike angeblich sein soll, überhaupt gegeben habe. Dass der allgemeine Wille tiefer in das Leben der Einzelnen hineingriff, als es in unserm Länderstat der Fall ist, findet schon in dem kleinern Umfang des antiken Gemeinwesens und der daraus resultirenden grössern Bedeutung jedes Teiles für das Ganze seine Erklärung. Man darf annehmen, dass auch der antike Bürger bei all den Opfern an Zeit, Kraft und Besitztum, welche er dem State brachte, sein eigenes Interesse befriedigt sah, da ja einerseits der Teil des allgemeinen Wohls, welchen er genoss, grösser war und andrerseits ein durch die Nachlässigkeit der Einzelnen verschuldetes Unglück des Ganzen sich denselben weit fühlbarer machte. Doch ist dies hier nicht weiter zu untersuchen; nur soviel kann behauptet werden, dass der platonische Stat, welcher häufig als Beispiel für das sogenannte antike Statsprinzip angeführt wird und vielleicht am meisten Veranlassung zur Annahme eines solchen gegeben hat, in Wirklichkeit nichts enthält, was die Existenz desselben beweisen könnte.

Die im Obigen näher bezeichnete bisherige Auffassung des platonischen Idealstates geht aus der besondern Beurteilung gewisser Einrichtungen desselben hervor, welcher wir gleichfalls widersprechen zu müssen glauben. Es sei nur eins erwähnt. Keine Institution hat grössern Einfluss in dieser Beziehung gehabt als die communistische Lebensordnung der Philosophen und der Krieger. Von jeher hat sich der Leser entrüstet davon abgewendet, und seitdem Plato nicht mehr damit entschuldigt werden konnte, dass er nur eine Utopie wolle, hat man jene Statsidee zu Hülfe genommen, um ihn vor dem sonst unvermeidlich scheinenden Vorwurfe

eines frevelhaften Spiels mit dem Werte und der Bestimmung des Menschen zu schützen. Die Untersuchung wird ergeben, dass der Communismus keine Verletzung des wohlverstandenen Interesses der Stände ist, in welchen er gilt, und dass dieselben die Opfer, welche er fordert, bringen werden, um anderes grösseres dadurch zu erlangen. Man kann vom eigenen Standpunkte her die Richtigkeit der Rechnung bestreiten und meinen, dass hier Wertvolleres für minder Erstrebenswertes hingegeben werde; aber man muss Plato von dem seinigen aus zugestehen, dass er durchaus nur den Vorteil der Betreffenden im Auge hatte. Es wird sich zugleich zeigen, dass der Communismus, wenn man ihn im Zusammenhange des ganzen Systems betrachtet, als etwas einigermaassen Nebensächliches erscheint, das kaum die Hervorhebung verdient, mit der es zu Ungunsten der übrigen Teile von Aristoteles an behandelt wird. Er ist nur ein Mittel, für das ein anderes gesetzt werden kann, ohne dass an dem Zwecke, dem es dient, etwas geändert wird. Vor allem aber hat er Sinn und Bedeutung nur in dem Umfange, welchen er wirklich einnimmt; man verkennt seine Stellung im Ganzen vollständig, wenn man, wie es mehr oder minder ausdrücklich überall geschieht, die Erwartung hegt, er müsse auch im dritten Stande vorhanden sein. Es ist überraschend, dass Grote (Plato III, 207), welcher die Bestimmung des Communismus am deutlichsten ausgesprochen und am besten gewürdigt hat, daneben sein Fehlen im dritten Stande als eine Unzulänglichkeit des Systems ansieht.

Wir erwähnen schliesslich die Besprechung, welche Oncken in seinem Buche über die Statslehre des Aristoteles (I, 105 f) dem platonischen State gewidmet hat und welche im Gegensatze zu jenen früheren in Einer Gedankenrichtung liegenden Auffassungen einige bemerkenswerte neue Gesichtspunkte enthält. Oncken sieht (Einl. S. VII) sein Verdienst darin, auf zwei Bestandteile dieses Ideals besonders aufmerk-

sam gemacht zu haben, welche er selbst die realistischen und die sokratischen Elemente nennt. Er versteht darunter einerseits den bewussten Gegensatz gegen die athenische Demokratie zur Zeit des peloponnesischen Krieges, andrerseits die Anlehnung an die politischen Gedanken des Sokrates. Es ist gewiss richtig, dass auf die Bildung von Platos politischem Denken das Statsleben seiner Vaterstadt, insbesondere in der Zeit, aus welcher seine Jugendeindrücke stammen, grössern und nachhaltigeren Einfluss ausgeübt hat, als gewöhnlich zugegeben wird. Die Ausgangspunkte desselben sind einzig Negationen der statlichen Erscheinungen, in welchen er aufwuchs; und auch später blieb ihm dieser Gegensatz stets in gleicher Lebendigkeit gegenwärtig. Oncken zeigt an einigen Stellen der Dialoge, wie reich dieselben an Beziehungen auf das athenische Statsleben sind und mit welcher Leidenschaft gelegentlich seine Opposition gegen dasselbe hervorbricht. Indessen geht unsere Uebereinstimmung nicht weiter. Wir halten Plato nicht für den aristokratischen Parteigänger, zu welchem Oncken ihn zu machen sucht. Nach unserer Meinung nahm dieser seinen Platz nicht als praktischer Politiker unter den streitenden Parteien Athens, sondern als Philosoph über denselben, und sein Tadel trifft die gesammte Politik seiner Vaterstadt, nicht eine bestimmte Richtung derselben. — Analog ist unser Verhältniss zu Oncken in dem zweiten Punkte. Man muss zugeben, dass die Abhängigkeit Platos von seinem Lehrer auf dem Gebiete der Statslehre grösser ist, als man sie zu schätzen pflegt. Die politischen Ueberzeugungen des Sokrates treten in den meisten Darstellungen seiner Philosophie hinter seiner Ethik allzusehr zurück, während sie doch nicht nur für ihn selbst die allerhöchste Bedeutung, sondern auch einen grossen Anteil an dem Einfluss gehabt haben, welchen er auf seine Schüler ausübte. Wir haben demgemäss auch nicht unterlassen, diesen Teil der sokratischen Gedanken soweit darzu-

stellen, dass das Verhältniss Platos zu denselben ersichtlich wird. Aber auf der andern Seite geht Oncken unserer Ansicht nach auch hierin zu weit, indem er den Schüler so nahe an den Lehrer heranrückt, dass zwischen beiden keine oder doch nur eine geringe Weiterentwicklung der Ideen Raum hat. Wenn unsere Darstellung des Entwicklungsganges der platonischen Politik richtig ist, so ergiebt sich daraus, dass die sokratischen Gedanken in Plato erst einen langen und intensiven Um- und Fortbildungsprozess zu durchlaufen hatten, ehe das System des Dialogs vom State daraus werden konnte. — Bei dieser Sachlage wird man es erklärlich finden, wenn wir trotz der Uebereinstimmung in den angegebenen beiden Gesichtspunkten unsere genetische Betrachtung des platonischen Stats neben der von Oncken gelieferten nicht für überflüssig halten. Auch im Einzelnen dürfte die letztere nicht überall genügen und insbesondere den Zusammenhang der Gedanken nicht treffen.

Es ist noch ein Drittes, durch welches sich diese neuere Beurteilung von den sonst üblichen unterscheidet, wenngleich es ungewiss bleibt, ob der Gegensatz hier ein beabsichtigter ist oder nicht. Oncken lässt nämlich die Ethik des Dialogs vom State, welche wie bekannt eine so eigentümliche und enge Verbindung mit der Politik dieses Schriftstücks eingeht, vollständig aus dem Spiele und erklärt letztere allein aus politischen Erwägungen. Unser Standpunkt ist auch hier der gleiche. Wir sind, wie schon angedeutet wurde, der Meinung, dass der Parallelismus zwischen Stat und Einzelseele, auf welcher jene Verbindung beruht, erst zum fertigen Idealstat hinzugekommen sei und auf dessen Ausgestaltung keinen Einfluss gehabt habe. Ein vollständiger Beweis für diese Behauptung würde sich nur auf Grund einer eingehenden Erörterung der Ethik des „Stats“ erbringen lassen, die ausserhalb unserer Aufgabe liegt. Indessen ergiebt sich schon einige Wahrscheinlichkeit dafür aus der Tatsache, dass in

den frühern politischen Dialogen die Ethik nicht bestimmend auf die Einzelheiten der Statslehre einwirkt. Auch wird, wenn es uns gelungen ist, die Statalehre Platos, nachdem wir in den obersten Prinzipien einen Zusammenhang mit seiner Ethik zugegeben haben, im übrigen ganz aus sich selbst zu erklären, schon dies beweisen können, dass die besondere Ethik des „Stats" hierzu wenigstens nicht notwendig ist. — Die Entscheidung darüber, ob derartige nichtpolitische Erwägungen zu berücksichtigen seien oder nicht, ist nicht so unwichtig wie es scheinen könnte. Man sehe z. B., in welcher Weise Zeller (Philos. d. Gr. II, 766 f) die Verfassung des platonischen Stats erklärt. Ausser einigen politischen Argumenten wird zuerst die durch diese Verfassung hergestellte Aehnlichkeit des dreifach gegliederten States mit dem Weltganzen auf der einen und mit der menschlichen Seele auf der andern als ein Motiv Platos bezeichnet und dann für die so constatirte gleiche Erscheinung auf den drei Gebieten der Kosmologie, der Politik und der Psychologie ein „plastisches Interesse" zur Erklärung angenommen, das ihn veranlasst habe, die dialektisch verschiedenen Teile des Begriffs auch äusserlich zu getrennten körperlichen Dingen — also im State zu Kasten — zu verdichten. Ist dies wahr, so ist damit in unsern Augen das Verdammungsurteil über Plato als Politiker gesprochen, und die moderne Wissenschaft vom State, wenn sie sich zu ihrer eigenen Bereicherung an ihre Geschichte wendet, hat das Recht stillschweigend an jenem vorüberzugehen. Denn was soll eine Statslehre, in welcher die sociale Gliederung des Gemeinwesens dazu dient, das logische Verhältniss der Teile eines Begriffs zu versinnlichen oder eine Nachbildung der Gliederung des Kosmos und der Einzelseele zu geben? Es ist bei einer solchen Auffassung sehr richtig zu sagen, dass der Stat vollständig auf Abstraktionen beruhe und nichts weiter als ein Kunstwerk sei [1]); und wenn man dafür die

1) Zeller a. a. O. S. 769. Vgl. Hermann, Gesch. u. System I, 542:

Schönheit dieses Kunstwerks rühmt, so kann dies nur denjenigen als ein genügender Ersatz für jenen Mangel gelten, welchen der Dichter in Plato lieber ist als der Philosoph.

Dies möge genügen, um unser Verhältniss zu fremden Ansichten zu charakterisiren. Das soeben Gesagte führt uns unmittelbar auf die letzte Absicht, welche wir mit der nachfolgenden Abhandlung verbinden und welche schon oben angedeutet wurde. Eine solche Betrachtungsweise wie die bezeichnete raubt Plato die Bedeutung für die heutige Wissenschaft, welche ihm unserer Ansicht nach in hohem Grade zukommt. Indem wir an ihrer Stelle eine andere einzuführen versuchen, welche für eine politische Theorie auch politische Gründe und Prinzipien voraussetzt, hoffen wir die Ueberzeugung zu erwecken, dass derselbe ein Schriftsteller sei, mit welchem sich auseinanderzusetzen oder von dem Belehrung anzunehmen unter Umständen auch jetzt noch nützlich erscheinen kann. Unsere Untersuchung beschränkt sich auf das Gebiet der Geschichte der Philosophie; aber sie würde auf das Verdienst, zur Aufklärung einer bestimmten Partie derselben beigetragen zu haben, falls man es ihr zugestehen wollte, gern verzichten gegenüber der Anerkennung, dass der behandelte Gegenstand dadurch aus dem Museum der Geschichte heraus in den lebendigen Besitz der Gegenwart gerettet sei. Auch die Opposition gegen jene angeblich bei Plato vorhandene antike Statsidee dient diesem Zwecke. Eine Bearbeitung des platonischen States braucht heutzutage nicht mehr mit dem Satze anzufangen, dass derselbe keine Utopie sei; aber was nützt diese wohlgemeinte Ehrenrettung, wenn man im nächsten Augenblicke anerkennen zu müssen glaubt, dass er ganz oder in der Hauptsache ein Prinzip vertrete, das in dem modernen auf den Egoismus der Individuen basirten State selbstverständlich keine

Plato habe „die Züge des sterbenden Hellenismus in verklärtem Abdrucke als Kunstwerk der Nachwelt überliefert.“

Geltung haben könne? Soll ein System keinen wissenschaftlichen Wert mehr haben, so ist es im übrigen einigermaassen gleichgültig, ob es in das Fach des Romans oder des überwundenen Standpunktes gehört. Wenn es dagegen richtig ist, dass der für spezifisch modern ausgegebene Grundsatz auch bei Plato gewahrt wird, so ist sein Stat dann auch diskussionsfähig; denn nur zwischen denen, welche gewisse Voraussetzungen mit einander gemein haben, ist eine Diskussion möglich. — Welche Stellung aber Plato unserer Ansicht nach in dem Streite der Meinungen auf dem Gebiete der Statslehre einnimmt, wurde durch die Parallele mit Hobbes schon angedeutet. In dem Gegensatze zwischen der absoluten und der liberalen Statstheorie ist unser Philosoph ein entschiedener Vertreter der ersteren. Das ist auch vielleicht der Hauptanstoss, den das „moderne" Bewusstsein an ihm nimmt, und die letzte Ursache seiner ungünstigen Beurteilung in unserer Zeit. Man braucht nur auf Vorwürfe wie diese zu achten, dass er keinen Gemeingeist anerkenne, der sich aus der freien Tätigkeit der Einzelnen ergebe, und dass er die naturwüchsige Entwicklung seiner Bürger unterdrücke (Zeller S. 780 f), oder zu hören, wie gegen ihn unter anderm die „Menschenrechte" ins Feld geführt werden (Susemihl S. 287), um es höchst wahrscheinlich zu finden, dass es im Grunde der Liberalismus ist, welcher hier gegen den Absolutismus von Plato kämpft. So wahr indessen dieser Gegensatz ist, so ungerecht ist es, ihn in denjenigen des Antiken zum Modernen einzukleiden. Denn indem man so die gegnerische Ansicht zu etwas macht, das einer vergangenen Geschichtsperiode als solcher zukomme, das mit derselben untergegangen sei und daher von seiten der Nachlebenden keiner Widerlegung mehr bedürfe, wird derselben gleichsam das Wort abgeschnitten. Dies kann nun freilich für denjenigen, welcher der Ansicht ist, dass die Wissenschaft sich bereits

endgültig für den Liberalismus entschieden habe, wenig bedeuten. Wer dagegen anderer Meinung ist, mag er im Uebrigen für oder gegen denselben Partei nehmen, wird den Versuch, Plato aus jenem gemachten Gegensatze in diesen ihm in Wahrheit zukommenden zu rücken, als eine Unterstützung der wissenschaftlichen Erörterung dieser Frage betrachten müssen.

Wir heben aus den Prinzipien des platonischen Stats diejenigen des Egoismus und des Absolutismus an dieser Stelle besonders hervor, nicht als ob uns an ihnen vor allem gelegen sei, sondern weil mit der Verkennung des einen und der Anerkennung des andern eine sofortige Ablehnung des Ganzen verbunden zu werden pflegt, welcher dann natürlich — mit wenigen Ausnahmen — alle andern mit zum Opfer fallen. Es steht zu erwarten, dass wenn jene Missverständnisse beseitigt sind, auch der übrige Gehalt an politischen Gedanken die Beachtung finden wird, welche er verdient. Wir sind bemüht gewesen, auch diesen in möglichster Bestimmtheit herauszustellen. Eine Uebersicht der wichtigsten in Platos Idealstat zur Anwendung gebrachten Prinzipien ist in dem Grundriss desselben enthalten, welcher in der Einleitung voraufgeschickt worden ist.

Inhalt.

Einleitung.

Die nachfolgende Untersuchung beabsichtigt, vermittelst einer Betrachtung des Entwickelungsganges der Statslehre Platos von derjenigen des Sokrates an bis zum Idealstate den letzteren aus seinen Gründen und Prinzipien zu erklären.

Die philologischen Voraussetzungen, auf welche dieselbe sich stützt, sind diese. In Beziehung auf die Echtheit und Unechtheit der platonischen Dialoge ist die Ansicht Zellers (Ph. d. Gr. II, 413 f.) zu Grunde gelegt worden. Es sind danach ausser dem Stat und abgesehen von einigen gelegentlich erwähnten Dialogen als Material zur Verwendung gekommen: die Apologie, Kriton, Charmides, Laches, Euthydemos, Protagoras, Menon, Gorgias und der Statsmann. Die Reihenfolge, welche hinsichtlich ihrer Abfassungszeit unter ihnen angenommen wird, ist die in dieser Aufzählung befolgte Ordnung, nur dass einerseits Protagoras, Menon und Gorgias als gleichzeitige Dokumente derselben Entwickelungsperiode betrachtet werden und andererseits es unbenommen bleibt, den Euthydem einer beliebigen Stelle zwischen Laches und dem Statsmann zuzuweisen. Es wird daraus ersichtlich, dass auch diese Anordnung von derjenigen Zellers (a. a. O. S. 447 f.) im Wesentlichen nicht abweicht. Als Material für die Darstellung der sokratischen Politik haben wir nur Xenophons Denkwürdigkeiten gelten lassen, indem wir uns der Meinung anschliessen, dass die platonische Apologie keine

Wiedergabe der historischen Verteidigungsrede des Sokrates ist. Wir müssen aus Rücksicht auf den Umfang und eigentlichen Zweck unserer Arbeit um die Freiheit bitten, eine für den Leser unbewiesene Voraussetzung zu machen; indessen haben wir unsere Auffassung der Apologie kurz zu zeigen versucht; auch ist vielleicht die gegebene Erörterung einzelner Teile derselben geeignet, über die Art unserer Gründe aufzuklären. Den Memorabilien dagegen haben wir durchweg Glauben geschenkt und sie in ihrem vollen überlieferten Umfange für echt gehalten. Endlich ist der Stat als ein einheitliches Werk und als nach den genannten Dialogen verfasst angesehen worden. — Was die Auffassung des Inhalts der einzelnen Dialoge betrifft, so ist es hier bei dem Streite der Meinungen nicht möglich, sich ohne weiteres auf die Ansicht eines bestimmten Forschers zu beziehen. Der Kundige wird allerdings finden, dass unsere Methode in diesem Punkte am meisten mit derjenigen der platonischen Studien von Bonitz übereinstimmt, zumal darin, dass wir in jedem dieser Schriftstücke, selbst im Widerspruche mit den bekannten entgegengesetzten Behauptungen des platonischen Sokrates, einen positiven Gehalt an philosophischen Gedanken anerkennen. Da in jenen Studien jedoch nur ein Teil der hier in Betracht kommenden Dialoge besprochen wird, so war eine Anlehnung an die Ergebnisse derselben, auch abgesehen von inhaltlichen Abweichungen, nicht tunlich. Wir haben deshalb überall unsere eigene Ansicht zu Grunde gelegt, wodurch, da es unumgänglich war, dieselbe wenigstens kurz anzudeuten, die Erörterung z. B. des Protagoras und des Statsmanns ausführlicher geworden ist, als es nötig scheinen könnte. Eine Auseinandersetzung mit fremden Auffassungen konnte hierbei natürlich nicht in unserer Absicht liegen.

Es wird zur vorläufigen Orientirung von Nutzen sein, den Gang und das Resultat der Untersuchung in Kürze anzugeben.

1) In der Politik ist wie in den übrigen Teilen seiner Philosophie der Ausgangspunkt Platos das sokratische Denken, und zwar giebt ihm dasselbe auf diesem speziellen Gebiete sowol die allgemeinen ethischen Voraussetzungen als auch im Besondern eine Reihe von politischen Ueberzeugungen. 2) Schon die Hinrichtung des Sokrates veranlasst eine teilweise Fortbildung derselben im Geiste des Schülers; die Zeugnisse dafür sind die Apologie und der Kriton. 3) Sodann findet in den kleineren Dialogen Charmides, Laches und Euthydemos die erste Grundlegung eines neuen States nach den neuen Ideen statt, wohingegen 4) letztere in den folgenden Dialogen Protagoras, Menon und Gorgias nicht selbst weiter entwickelt werden, sondern sich mit den entgegenstehenden Prinzipien der politischen Praxis jener Zeit auseinandersetzen. 5) Einen zweiten ausführlicheren Entwurf bietet der Statsmann, auf welchen schliesslich, nach dem 6) die im „State“ niedergelegte Kritik der historischen Politik eine weitere Ausbildung der Grundsätze veranlasst hat, 7) der endgültige Ausbau des Ideals noch in dem genannten Dialoge selbst folgt.

Die Auffassung, welche sich aus der Betrachtung dieser Entwicklung ergeben wird, ist die folgende.

Der platonische Stat hat zum Zweck das Glück aller Individuen, welche er in sich vereinigt, und demgemäss jedes einzelnen derselben bis zu dem Grade, welcher bei dem Bestande des Ganzen und bei einer gleichen Befriedigung der Ansprüche aller anderen auf Eudämonie möglich ist. Die Glückseligkeit eines Menschen ist nach Platos Anschauung nur möglich, wenn alle seine Handlungen durch die Vernunft bestimmt werden. Am vollkommensten geschieht dies, wenn er selbst die Gebote der Vernunft findet; doch sind nur wenige hierzu im Stande. Andere können sich dieselben nur so zu eigen machen, dass sie ihnen von andern als fertige Normen zugebracht werden. Ein dritter Teil der Menschen

endlich kann die Erkenntniss des Guten weder aus sich selbst hervorbringen noch von aussen her in sich aufnehmen; diese müssen durch Zwang geleitet werden, wenn sie vernunftgemäss leben sollen. Der Stat verschafft in Erfüllung seines Zwecks den ersten die Mittel zur Ausbildung ihres Denkens, d. h. die Philosophie, den andern die Ethik, welche das Resultat der Philosophie ist, d. h. die Religion, den dritten die Regierung mit Hülfe von Gesetzen und obrigkeitlichen Anordnungen.

Der platonische Stat giebt demnach seinen Bürgern eine Philosophie, eine Religion und ein Regierungssystem und zwar, da er der bestmögliche zu sein beansprucht, dieselben in ihrer Vollkommenheit gedacht. Von diesen drei Stücken gehören die beiden ersten einem anderen Gebiete der Betrachtung und Beurteilung an; wir haben es im einzelnen nur mit dem dritten zu tun. Was Plato in dieser Richtung geben will, ist eine Antwort auf die Frage: welche Regierung ist die beste?

(1) Der Zweck der Regierung ist, wie aus dem Gesagten unmittelbar folgt, das Wohl der Regierten. (2) Dies zu erreichen, ist unmöglich, wenn nicht die Regierenden das Wissen sowol von der Bestimmung des Ganzen wie von der Natur der statlichen Dinge, welche dieser Bestimmung gemäss geordnet werden sollen, besitzen. Sie sind daher Männer der Wissenschaft. (3) Das bezeichnete Wissen kann nur von wenigen erworben werden. Es ist also die Anzahl derselben eine beschränkte. (4) Das Wissen dieser Wenigen hat nur dann vollkommenen Einfluss auf die Regierung, wenn sie unbeschränkte Macht haben, ihre Beschlüsse zur Ausführung zu bringen; sie müssen im alleinigen Besitz aller Gewalt im State sein. Dies ist der Fall, indem die Führung der Waffen der Masse der Regierten entzogen und einem besonderen Teile der Statsangehörigen gegeben ist, welcher unter dem unbedingten Gebote der Regierenden steht. Der

platonische Stat ist demnach eine absolutistisch herrschende Aristokratie von Wissenschaftlichen. (5) Da die eigentlichen Regenten und das ihnen ergebene Heer, welche beide als Regierende im weiteren Sinne bezeichnet werden können, alle Macht in Händen haben, so muss verhindert werden, dass sie dieselbe zur Befriedigung solcher persönlichen Interessen missbrauchen, welche der Sorge um das Wohl der Beherrschten widerstreiten; sie müssen incorruptibel sein. Dies wird erreicht einmal durch ihre Erziehung vermittelst Wissenschaft und Religion und sodann durch die Aufhebung des Eigentums und der Familie. (6) Da aber andrerseits die Regierenden menschliche Wesen sind, welche nur ihre eigene Glückseligkeit wollen, so muss der Vorteil der Regierten mittelbar auch den ihrigen zur Folge haben; sie müssen für eine gute Regierung interessirt sein. Dies ist der Fall, da ihre Wissenschaft und Religion nur bei einer vernunftgemässen Beherrschung der Regierten möglich sind. (7) Endlich kann nur diejenige Regierung eine gute genannt werden, in welcher das Vorhandensein befähigter Regenten nicht vom Zufall abhängt, sondern ein notwendiges Resultat der bleibenden Institutionen des States ist. Dies wird hier durch die gesicherte Fortpflanzung der Wissenschaft und der Religion bewirkt.

Erstes Kapitel.

Sokrates.

Erster Abschnitt.

Die sokratische Ethik.

Die sokratischen Elemente in Platos Statslehre setzen sich aus eigentlich politischen Meinungen und aus allgemein ethischen Grundsätzen zusammen. Von letzteren, welche zuerst besprochen werden mögen, sind es zwei, die eine besondere Beachtung beanspruchen: diejenigen des Egoismus und des Rationalismus. Was jenen betrifft, so besteht in diesem Punkte keine Verschiedenheit zwischen Sokrates und Plato, weshalb die Form, in welcher er bei letzterem auftritt, gleich hier mit angeführt werden kann. Dagegen findet in Beziehung auf den zweiten bei Plato eine Weiterentwicklung von der unvollkommenen sokratischen Fassung zu einer consequent durchgebildeten statt, über welche erst später zu reden sein wird.

In dem grossen Gegensatze zwischen Egoismus und Altruismus, welcher die Geschichte der Ethik bewegt, steht Sokrates auf Seite des ersteren. Wir bezeichnen mit diesen Namen die beiden einander gegenüberstehenden Antworten, welche die Frage nach dem Prinzip des sittlichen Handelns gefunden hat. Der Egoismus gestattet dem Einzelnen, alle seine Handlungen so einzurichten, dass sie geeignet sind, für ihn, das handelnde Individuum, die grösstmögliche Summe von angenehmen Empfindungen zu produziren. Der Altruismus dagegen fordert die Einrichtung aller Handlungen nach einem allgemeinen Prinzip ohne jede Rücksicht auf den Erfolg für das Subjekt. Im ersteren Falle ist die entscheidende

Frage: was soll ich tun, damit ich glücklich werde? — im letzteren: was soll ich tun, damit mein Handeln in dem Urteil eines Dritten, welcher von der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit des Erfolgs nicht berührt wird, Billigung erfährt? Während die zweite Auffassung durch das Christentum vertreten wird, ist jene erste einem Teile der modernen Philosophie, der Richtung nämlich, in welcher Hobbes und Spinoza stehen, vor allem aber dem gesammten Altertume eigentümlich. Die Alten gehen im Leben wie in der Philosophie von dem Grundsatze aus, dass jedes menschliche Wesen von Natur und notwendig seine eigene Glückseligkeit wolle, und nur in der inhaltlichen Bestimmung derselben trennen sich die verschiedenen volkstümlichen Auffassungen und philosophischen Schulen von einander.

Es ist bekannt, dass Sokrates seine Ethik auf Eudämonie oder, was dasselbe ist, auf den individuellen Nutzen gründet. Es sei gestattet, mit den Worten Zellers (Philos. d. Griechen II, 126) kurz daran zu erinnern. „Wir sollen uns", lehrt Sokrates, „der Enthaltsamkeit befleissigen, weil der Enthaltsame angenehmer lebt als der Unenthaltsame; wir sollen uns abhärten, weil der Abgehärtete gesünder ist, und weil es ihm leichter wird, Gefahren abzuwehren, Ruhm und Ehre zu erwerben; wir sollen bescheiden sein, weil die Prahlerei Schaden und Schande bringt; wir sollen uns mit unsern Geschwistern vertragen, weil es thöricht ist, zum Schaden zu gebrauchen, was uns zum Nutzen gegeben ist; wir sollen uns um wackere Freunde bemühen, weil ein treuer Freund der nützlichste Besitz ist; wir sollen uns der Theilnahme an öffentlichen Angelegenheiten nicht entziehen, weil das Wohlbefinden des Ganzen auch allen Einzelnen zu Gute kommt; wir sollen den Gesetzen gehorchen, weil dies für uns selbst und für den Stat das Nützlichste ist, und des Unrechts uns enthalten, weil es sich am Ende doch immer straft; wir sollen tugendhaft leben, weil die Tugend von Seiten der Götter

und Menschen die grössten Vortheile verschafft.“ Allerdings schiebt Zeller gleich darauf diese Begründung der sittlichen Verpflichtungen bei Seite wegen der „so äusserlichen Zweckmässigkeitsgründe“, welche sie statuire, erklärt sie aus einem „Mangel der wissenschaftlichen Reflexion“ und glaubt bei Plato und Xenophon Andeutungen dafür zu finden, dass die sokratische Ethik, wenn ihr wahres Wesen zum Ausdruck gelangte, alle Handlungen auf die Vollkommenheit der menschlichen Seele als auf ihren letzten Zweck beziehen würde. Wenn wir dies auch zugeben müssten, so wäre doch mit dieser tieferen Fundamentirung der Egoismus nicht aufgegeben. Denn die Vollkommenheit der Seele ist ebenso ein Erfolg für das handelnde Individuum, wie jene äusserlichen Zwecke es sind.

Damit ist denn zugleich gesagt, dass auch die platonische Ethik aus der Grundanschauung des Altertums nicht heraustritt. Hier nämlich erscheint eben eine solche höhere Auffassung, wie man sie — unserer Meinung nach mit Unrecht — in Spuren schon bei Sokrates zu erkennen glaubt. Indem wir auf die spätere Erörterung des Charmides, Laches und Euthydemos verweisen, welche weitere Belege für den Egoismus bei Plato bringen wird, begnügen wir uns, an dieser Stelle an den „Stat“ zu erinnern, in welchem die platonische Ethik in ihrer vollendetsten Form vorliegt. Das Problem, das den Mittelpunkt des ethischen Teils des Dialogs bildet, ist dieses: Ist die Tugend für das handelnde Individuum nur derjenigen Vorteile wegen zu empfehlen, die sich aus ihrer Geltung bei den übrigen Menschen ergeben, oder bietet sie an sich, ganz abgesehen von den äusseren Folgen, grössere Vorteile als ihr Gegenteil? Wäre das erstere der Fall, so würde es genügen, den Schein der Tugend zu besitzen; denn jeder wird nur nach dem behandelt, für was er gehalten wird. Im andern Falle könnte nur der Besitz der wahren Tugend das grösste Glück verschaffen. Die

Antwort Platos ist, dass die Tugend an sich, als Zustand der Seele, ganz abgesehen von ihren Folgen, das Wertvollste für den Menschen und darum der höchste Gegenstand seines Willens ist. Bei aller ihrer Erhabenheit ist diese Ethik, wie man sieht, durchaus antik. Die Tugend bleibt auch so etwas, das sich wegen seines Nutzens für das handelnde Subjekt demselben empfiehlt. Deutlich spricht sich dies schon in der Fragestellung aus. Nachdem die Erörterung des 2., 3. und 4. Buchs ergeben hat, dass die Tugend eine Gesundheit der Seele sei (444 E), bezeichnet Plato als weitere Aufgabe die Untersuchung, „ob es nützlich ist, Gerechtes zu tun und gut zu handeln und gerecht zu sein, mag es unbekannt bleiben oder nicht, oder Unrecht zu tun und ungerecht zu sein, wenn man keine Strafe erleidet und nicht durch Züchtigung besser wird" (*πότερον αὖ λυσιτελεῖ κτἑ.* 445 A). Das unmittelbar Folgende ist ebenfalls geeignet, jenen Charakter der platonischen Ethik hervortreten zu lassen. Auf die Ankündigung der folgenden Untersuchung, die nun in der Tat den übrigen Teil des Dialoges mit Ausschluss der Episode in Buch 5, 6, 7 füllt, lässt Plato den Mitredner des Sokrates demselben erwidern: dieselbe sei im Grunde überflüssig; denn die Analogie der Gesundheit des Körpers mache es evident, dass die Tugend an sich nützlicher sei als ihr Gegenteil. Sokrates kann nicht umhin, zu bekennen, dass er derselben Meinung sei. Diese Analogie muss also für Plato mehr gewesen sein als ein gewöhnliches Gleichniss, das eine schon bewiesene Sache illustrirt, da sie ihm vielmehr den ganzen folgenden Beweis zu ersetzen geeignet scheint. Die Tugend ist ihm alles Ernstes dasselbe für die Seele, was die Gesundheit für den Körper ist, und ihre Wertschätzung muss nach Maassgabe der letzteren angestellt werden. Weshalb aber begehrt der Einzelne die Gesundheit? Wegen ihres Nutzens für ihn selbst, sei es durch das Gefühl, das sie unmittelbar mit sich führt, sei es,

indem sie die Realisirung seines Willens ermöglicht. Ebenso hat die Tugend auch dann, wenn sie an sich begehrenswert erscheint, ihren Wert allein in Beziehung auf den Tugendhaften.

Kehren wir zu Sokrates zurück. Das Neue seiner Moralphilosophie liegt nicht in dem Grundsatz des Egoismus, sondern in dem Fundament, welches er der Ethik überhaupt giebt, indem er verlangt, dass das Handeln aus der Erkenntniss hervorgehen solle. Sein Rationalismus, welcher sich in dem Satze ausspricht, dass die Tugend ein Wissen sei, wird mit Recht als der eigentliche Mittelpunkt seines Denkens bezeichnet [1]). Das menschliche Tun und Lassen soll nicht durch von aussen gegebene Gebote bestimmt sein, mögen dieselben als Vorschriften der Religion oder der volkstümlichen Sittlichkeit, als bestehende Gewohnheiten und Zustände oder sonst wie auftreten. Was z. B. für gut oder böse gilt, muss sich erst vor dem Denken als solches erweisen, bevor der Einzelne gehalten ist, es anzuerkennen. Bei Xenophon (Mem. IV, 4, 19 f.) zieht Sokrates einmal das Verbot der Blutschande, gewiss ein Dogma der traditionellen Ethik, dessen Heiligkeit schon den Versuch einer Kritik auszuschliessen schien, vor das Forum seiner Dialektik und lässt es nur deshalb gelten, weil es sich als mit den Forderungen der Vernunft übereinstimmend erweist. Ebenso hindert ihn die Anerkennung von politischen Institutionen durch das Gesetz, z. B. diejenige der Wahl durch das Loos, nicht, ihre Zweckmässigkeit in Frage zu ziehen und, falls die Entscheidung negativ ausfällt, sie geradezu als Verkehrtheiten zu bezeichnen. (Mem. I, 2, 9.)

Erwägt man allein die theoretische Bedeutung dieses Rationalismus, so ist leicht zu sehen, dass mit demselben nur das Axiom jeder Ethik, welche eine Wissenschaft sein

---

1) Das Nähere hierüber s. Zeller, Ph. d. Gr. II, 117 f.

will, ausgesprochen ist. Ohne den Satz, dass die menschliche Vernunft die oberste Richterin in allen Dingen sei, ist eine praktische Philosophie überhaupt unmöglich. Dass indessen zu Sokrates' Zeit der Schritt zu einer vollkommen freien und wissenschaftlichen Moral nicht so ganz leicht war, geht schon aus der Tatsache hervor, dass Sokrates selbst ihn nur halb tat. Er unterscheidet nämlich (Mem. I, 1, 6—9) zwischen denjenigen Zielen menschlicher Tätigkeit, welche sich durch eigenes Handeln mit Sicherheit erreichen lassen, und denen, bei welchen dies nicht möglich ist. Der Landmann z. B. kann vermöge seiner Einsicht den Acker so bestellen, wie es nötig ist, damit derselbe die rechten Früchte trage; aber er kann es durch nichts erreichen, dass er auch den Genuss der Ernte hat; es kann Krieg ins Land kommen und ein anderer ernten, was er gesäet hat. Oder: es ist eine Regel der Klugheit, angesehene Familienverbindungen zu suchen, um eine feste politische Stellung in der Stadt zu haben; aber man kann vielleicht gerade deshalb aus derselben vertrieben werden; die menschliche Einsicht, scheint es, kann hier nicht entscheiden, wann es Nutzen bringt und wann nicht. Die Gruppe der durch menschliches einsichtiges Handeln nicht erreichbaren Ziele wird, wie es in der Natur der Sache liegt, nicht scharf abgegrenzt, sondern unbestimmt als das Grösste, τὰ μέγιστα, unter den menschlichen Zielen bezeichnet; man sieht jedoch, dass es in der Tat das Grösste und Wichtigste ist, nämlich der individuelle Nutzen oder Schaden, welcher aus den Handlungen entspringt, der eigentliche Erfolg jeder Tätigkeit für die eigene Glückseligkeit [1]). Dieses kann der Mensch also nicht auf Grund seiner eigenen Einsicht hervorbringen. Und warum nicht? „Weil die Götter es sich vorbehalten haben.“ Es mag unentschieden bleiben, ob Sokrates an diesem Punkte die Notwendigkeit des

---

1) Vgl. Zeller a. a. O. S. 77 Anm. 3.

Naturgeschehens, auf der ja die Möglichkeit eines erfolgreichen Handelns beruht, durchbricht und den freien Willen der Götter als übernatürliche Ursache einsetzt, oder ob er nur leugnet, dass der Mensch hier wie sonst überall Ursachen und Wirkungen erkennen könne. Jedenfalls wissen nur die Götter den letzten Erfolg; der Mensch kann ihn nur dann vorhersehen, wenn ihre Gnade ihm denselben mitteilt. Wer glaubt, dass derselbe in gleicher Weise auf Grund von menschlicher Einsicht zu erreichen sei, wie die geeignete Beschaffenheit des Hauses durch das Wissen des Zimmermanns, lebt nach Sokrates' Meinung in derselben Verblendung wie andrerseits derjenige, welcher von den Göttern erfahren wollte, wie das Haus zu bauen sei. Auf dem einen Gebiete ist ein Voraussehen der Wirkung nur durch Wissenschaft, auf dem andern nur durch Mitteilung durch die Götter möglich; was dort Notwendigkeit ist, wird hier Unsinn, ja Frevel, und umgekehrt. Freilich hat der Mensch einigen Einfluss auf den Willen der Götter, ihm die Zukunft zu enthüllen. Die Götter senden ihre Zeichen demjenigen. dem sie geneigt sind (Mem. I, 1, 9); und ihre Gunst vermag ja der Mensch durch Opfer und andere fromme Dienste zu erlangen. Indessen bleibt dieser Einfluss doch immer ein unsicherer und kommt niemals der absoluten Macht gleich, welche eine Erkenntniss der Bedingungen des Erfolgs über denselben hätte. Man darf daher behaupten, dass mit dem dargelegten Unterschiede dem Rationalismus die Spitze abgebrochen sei. Da, wo das menschliche Handeln auf seinen letzten Zweck tendirt, hört die Wissenschaft auf, und die Religion, insbesondere die Mantik als diejenige Kunst, welche die Götter nach der Zukunft zu fragen und ihre Stimme zu vernehmen weiss, tritt an ihre Stelle — oder richtiger gesagt, diese bleibt im Mittelpunkte ihrer bisherigen Geltung bestehen, während die Vernunft nur entlegenere Gebiete für sich gewinnt. Denn ihre Bedeutung bei Sokrates stimmt mit derjenigen überein, welche sie in

der allgemeinen griechischen Anschauung hat, und ist in der Tat eine Folge seiner grossen Abhängigkeit von der Religion seines Volkes. Wir werden weiter unten zu zeigen versuchen, wie sein Schüler, gerade an jene Wertschätzung der Mantik anknüpfend, über dieselbe hinweg den Rationalismus zu vollkommener Geltung bringt; es wird sich daraus zugleich die veränderte Stellung erklären, welche der religiöse Cultus in Platos Stat einnimmt.

Zweiter Abschnitt.

Die sokratische Politik.

Der Satz, dass ein richtiges Handeln nur aus einem Wissen hervorgehen könne, findet bei Sokrates natürlich auch auf die politische Tätigkeit des Menschen Anwendung. Er hat zuerst die fast einfältig klingende Forderung gestellt, dass Beamter des Stats nur derjenige sein solle, welcher die für seinen speziellen Anteil an der Regierung erforderlichen Kenntnisse besitze. Nicht das Amt giebt nach seiner Meinung den Verstand, sondern allein das Lernen und die persönliche Befähigung. Was die Sophisten indirekt aussprachen, indem sie den jungen Adligen, die durch ihren Stand dazu berufen waren, als Männer einen hervorragenden Anteil an den Statsgeschäften zu nehmen, den Unterricht in allen hierauf bezüglichen Gegenständen anboten, das machte Sokrates in bestimmter Formulirung zur Bedingung eines richtigen Statslebens. Er schickt deshalb selbst einen seiner Jünger, der das Strategenamt zu erlangen wünscht, zu dem Sophisten Dionysodoros, um dessen Vorträge über Strategie zu hören (Mem. III, 1). Beachtenswert ist der Grund, welchen er bei dieser Gelegenheit für seine Forderung angiebt. Er stellt dem Jünger vor, wie niemand daran denke, eine Statue zu bilden, ohne sich vorher die nötigen Kenntnisse erworben zu haben. Ebenso weist er an einer anderen Stelle (Mem. IV,

2, 3 f.) darauf hin, dass kein Kranker sich zum Zwecke der Heilung jemandem anvertrauen werde, welcher nicht in der Heilkunde unterrichtet worden sei. Die Analogie mit einer τέχνη, d. h. nach unsern Begriffen mit einem Handwerk oder einer Kunst, ist in der Tat das Argument, auf welches sich der Hauptsatz seiner Ethik stützt. Aus der Tatsache, dass ein erfolgreiches mechanisches Tun nur möglich ist auf Grund erworbener Einsicht, schliesst er auf die gleiche Bedingung für das sittliche Handeln. Daraus erklärt sich auch, weshalb er in seinen Gesprächen so häufig auf das Handwerk zurückgeht. Kritias kann ihm (Mem. I, 2, 37) vorwerfen, dass seine Reden mit nichts anderem zu tun hätten als mit Schustern, Zimmerleuten und Erzarbeitern, und die Schilderung, welche Alkibiades im platonischen Gastmahl (221 E.) von denselben macht, bestätigt dies. Bei Plato sind ebenfalls die Beispiele des Steuermanns, des Arztes und anderer Techniker fast immer die Ausgangspunkte der Deduktion; und noch das erste Kapitel der nikomachischen Ethik lässt erkennen, welche Bedeutung der Begriff der τέχνη für die Ethik der gesammten sokratischen Schule hatte. Man kann daher den obersten Satz der Statslehre des Sokrates, welcher auch bei Plato der Kern ist, an welchen sich alles andere anschliesst, kurz als das technische Prinzip bezeichnen und so formuliren, dass die Politik eine Kunst sei, welche als solche gelernt werden könne und gelernt werden müsse.

Es lässt sich nicht verkennen, dass schon Sokrates mit diesem Prinzip in einen gewissen Gegensatz zu der bestehenden Statsform seiner Vaterstadt tritt. Die Demokratie giebt jedem Bürger einen Anteil an der Setzung des Gesammtwillens, sei es durch die Allgemeinheit der Wahl einer vertretenden Körperschaft, sei es, wie in Athen, durch die Allgemeinheit der Abstimmung selbst. Sie muss zu ihrer Rechtfertigung die Voraussetzung machen, dass jeder Bürger als solcher die nötige Einsicht zur Ausübung seines Bruchteils

von Souveränetät habe. Sokrates konnte dies unmöglich zugeben. Es scheint unausweichlich, dass derjenige, welcher die Politik jeder andern Kunst darin gleichstellt, dass sie wie diese gelernt werden muss, auch die weitere Folgerung macht, dass sie wie diese nur von einer kleinen Anzahl besessen wird. So sagt er denn ausdrücklich, dass die Volksversammlung absolut unwissend sei (Mem. III, 7, 5. 6). Es sei dies, meint er, ganz natürlich, da sie aus Gewerbtreibenden, aus „Gevatter Schneider und Handschuhmacher" bestehe. Die von Plato mit der grössten Entschiedenheit vertretene Ansicht, dass das Handwerk unfähig mache zu den Statsgeschäften und dass nur derjenige, der nicht für seinen Unterhalt zu sorgen brauche, sich das nötige politische Wissen erwerben könne, liegt schon hier zu Grunde. Sokrates kam im letzten Resultat mit dem Dogma der athenischen Aristokraten überein, die es der Demokratie unaufhörlich zum Vorwurf machten, dass sie die Gerber, Viehhändler, Mühlenbesitzer u. s. w. regieren lasse. Allerdings sahen jene die Regierung als ihr Privilegium an, auf das sie durch Geburt und Tradition Ansprüche zu haben glaubten, während Sokrates allein das Wissen, das an sich weder aristokratisch noch demokratisch ist, als anspruchgebend gelten liess. Aber da er das Wissen nur bei wenigen voraussetzte und diese wenigen eben diejenigen waren, denen ihre sorgenfreie Existenz die erforderliche Musse zur Erwerbung einer politischen Bildung gab, so musste das Ergebniss bei ihm dasselbe sein wie bei den Aristokraten. — Es liegt in derselben Richtung des sokratischen Denkens, wenn er die Wahl durch das Loos tadelt (Mem. I, 2, 9). Mag diese Institution aristokratischen oder demokratischen Ursprungs sein, jedenfalls bildete sie in der Zeit des Sokrates eine feststehende Institution der Demokratie und drückte ebenfalls den Grundsatz der Gleichberechtigung und Gleichbefähigung aus. Sokrates musste jedoch meinen, dass man so wenig einen Beamten durchs Loos

bestellen dürfe, wie man sich einen Steuermann erloose. Ueberhaupt ist er der Ansicht, dass nicht die Wahl den Beamten macht, sondern allein die Befähigung; wer die Strategie erlernt hat, ist Stratege, auch wenn er nicht gewählt wird; wer diese Kunst dagegen nicht besitzt, ist kein Stratege, mag er auch von allen Menschen gewählt sein (Mem. III, 1, 4). Das heisst freilich das heilige Recht der Volksversammlung, einem Bürger durch ihre Abstimmung die Qualität eines Beamten zuzuerkennen oder abzusprechen, stark in Frage stellen; und der demokratische Ankläger des Sokrates bei Xenophon (Mem. I, 2, 9) ging bei der Anschuldigung, er predige den Umsturz der Verfassung und oligarchische Gewalttätigkeit, von dem sehr richtigen Gefühl aus, dass eine consequente Durchführung der sokratischen Idee die Demokratie aufheben müsse. Allerdings tut man ihm Unrecht, wenn man annimmt, dass er eine theoretische Begründung des oligarchischen Parteiprogramms beabsichtigte; denn er war kein Parteimann. Aber die Tendenz seiner Ansichten war durchaus eine antidemokratische; es ist in der Tat kein Zufall, dass die Aristokraten Plato, Xenophon, Kritias, Charmides und Alkibiades, welch letzterer im Grunde doch nichts weniger als Demokrat war, zu seinen Schülern zählten.

Indessen ist er sich selbst dieser Consequenz nicht in ihrem vollen Umfange bewusst. Er denkt sich den reformirten Beamtenstand, den er im Sinne hat, in derselben Demokratie wirkend, in welcher der alte tätig ist. Die wenigen Wissenden sollen die Masse der übrigen Bürger das lehren, was sie als das Beste erkannt haben (Mem. I, 2, 10). Das notwendige Erforderniss zu einem Statsmann ist die Kunst der Ueberredung, weshalb er Glaukon tadelt, der sich an den Statsgeschäften beteiligen will und zugleich gestehen muss, dass es ihm nicht möglich sei, einen Einzelnen — seinen Oheim — nach seinem Willen zu lenken (Mem. III, 6, 15); während er im Gegenteil Charmides, der in politi-

schen Privatgesprächen seine Meinung zur Geltung zu bringen weiss, aus diesem Grunde für befähigt zur politischen Wirksamkeit hält (Mem. III, 7, 8). Man erkennt, dass das sokratische Muster eines Statsmanns genau die Stellung eines προστάτης des attischen Stats einnimmt, der die Angelegenheiten des Gemeinwesens dadurch leitet, dass er die Volksversammlung durch die Gabe der Rede und vermöge des Vertrauens, das man seiner höhern Einsicht schenkt, zu Beschlüssen veranlasst, welche seiner persönlichen Meinung gemäss sind. Wenn wir richtig sehen, so ist Sokrates in demokratischer Richtung sogar noch über die Wirklichkeit hinausgegangen. Xenophon giebt (Mem. I, 2, 39 f.) ein Gespräch zwischen Perikles und Alkibiades wieder; es ist nicht unwahrscheinlich, dass der letztere die Weisheit, die er hier vorträgt, von seinem Lehrer hat, da er nach Xenophons Angabe zur Zeit dieser Unterredung noch nicht zwanzig Jahre alt war und noch den Umgang des Sokrates genoss. Was sollte auch das Gespräch in einer Apologie des Sokrates, wenn die darin ausgesprochenen Grundsätze von den seinigen abwichen? Alkibiades lässt sich dort von Perikles zugeben, dass Gewalttätigkeit und Ungesetzlichkeit da seien, wo der stärkere Teil den schwächeren, ohne ihn zu überreden, zwinge dasjenige zu tun, was ihm selbst gut scheint. Hierauf gestützt demonstrirt er dann, dass die Herrschaft des Demos über die Minderzahl der Reichen keine gesetzliche sei, sondern so gut eine Tyrannis, wie die Willkürherrschaft eines Einzelnen. Die Auffassung der athenischen Demokratie als einer Majorisirung der besitzenden Klasse war, wie bekannt, die Auffassung der letzteren selbst. Wenn die von Alkibiades ausgesprochenen Gedanken in der Tat sokratisch sind, so hat sich Sokrates derselben angeschlossen und das Zustandekommen des athenischen Volkswillens im Widerstreit mit der Minorität der Aristokratie als eine Ungesetzlichkeit betrachtet. Gesetzlichkeit wollte er nur da erkennen, wo der

Stärkere den Schwächeren zu seiner Meinung nicht zwinge, sondern überrede. Hiermit stimmt auch der hohe Begriff, den er von der Notwendigkeit einer ungetrübten Einigkeit und Harmonie unter den Bürgern desselben States hat (Mem. IV, 4, 16). Er musste es bedauern und verdammen, dass der athenische Stat durch den schroffen Gegensatz zwischen Demokraten und Oligarchen in zwei feindliche Hälften zerrissen war. Die absolute Unmöglichkeit einer Verwirklichung jenes Gedankens — in die Praxis übertragen würde derselbe statt der Abstimmung nach Majorität Einstimmigkeit aller Bürger fordern — schreckte ihn nicht ab, oder kam ihm vielmehr wohl überhaupt nicht zum Bewusstsein. Es ist bekannt, wie er mit der unerschütterlichen Gewissheit eines Reformators, der von seinen eigenen Ideen erfüllt alles denselben Widerstreitende und sie Beschränkende gar nicht sieht, an den Satz glaubt, dass Niemand freiwillig Unrecht tue, sondern jeder, der das Gute wisse, es auch unbedingt tun werde, da es sein eigener Vorteil sei. Es ist nur die Anwendung dieses Satzes auf die Politik, wenn Sokrates meint, dass eine gewisse Anzahl von Bürgern, die das Beste vermöge ihrer höhern Einsicht erkennen, im Stande seien, alle übrigen davon zu überzeugen, dass es in der Tat das Beste ist. Bei Xenophon macht einmal (Mem. III, 9, 12) jemand gegen Sokrates' Behauptung, dass ein Herrscher nur dem Rate der Einsichtigen folgen wird, den Einwand, dass es dem Tyrannen doch möglich sei es nicht zu tun; worauf Sokrates fragt, wie er das könne, da ihn sofort die Strafe treffe, dass seine selbständig gegebenen Anordnungen das Richtige verfehlen. — Es ergiebt sich demnach, dass Sokrates das Antidemokratische seiner neuen Ideen selbst nicht wahrgenommen, sondern an die Realisirbarkeit derselben in dem demokratischen Athen mit einem gewissen naiven Optimismus fest geglaubt hat.

So weit das neue politische Prinzip, das Sokrates auf-

stellte und das gleich dem Angebot eines Protagoras, in der statsmännischen Tüchtigkeit zu unterrichten, eine Frucht des neuen rationalistischen Denkens war. Es fragt sich ferner, was für ein Statsleben er damit begründen wollte. Hier nun ist ein tiefgehender Unterschied zwischen den beiden Hälften seiner Lehre zu constatiren. Mit jener Forderung einer technischen Bildung der Beamten steht er ganz in der neuen Zeit und in einer Reihe mit den Sophisten. Aber wenn man das Ergebniss betrachtet, zu dem er kommen will, so erscheint die Richtung seines Denkens umgekehrt; er verurteilt das Statsleben, wie es sich in Wirklichkeit durch den geistigen Aufschwung des 5. Jahrhunderts gestaltet hat, und will seine Mitbürger zu der Tugend der guten alten Zeit zurückrufen. Ist er dort ein Vorkämpfer der Aufklärung, so ist er hier durchaus conservativ.

Das Allgemeine dieser Tendenz lässt sich aus dem bei Xenophon (Mem. III, 5) überlieferten Gespräche mit dem jüngern Perikles deutlich erkennen. Sokrates ist stolz auf seine Vaterstadt. Die Athener scheinen ihm alle Fähigkeiten zu haben, die sie über die andern Griechen zu erheben geeignet sind; sie übertreffen alle an Ehrgeiz und Hochherzigkeit, Tugenden, durch welche sie angespornt werden, für Vaterland und Ruhm Gefahren zu bestehen. Wenn von allen Griechen Festgesandtschaften nach Delos gehen, so ragen die Athener hervor durch Schönheit des Körpers und Wohllaut des Gesanges; aber noch mehr erhebt sie ihre Ruhmbegierde über ihre Stammesbrüder; warum sollten sie also, wenn sie nur alles recht betreiben, nicht in allen Dingen die Ersten sein? [1]). Auch die Geschichte ihres Landes beweist nach Sokrates' Ueberzeugung ihre Tüchtigkeit. Ihre Stammväter Kekrops, Erechtheus und Theseus waren die vortrefflichsten und tapfersten unter ihren Zeitgenossen. Von Anfang an sind sie unverändert im Besitze ihres Landes geblieben, während um

1) Dies nach Mem. III, 3, 12 f.

sie her die grössten Umwälzungen stattfanden. In der grossen Zeit der Perserkriege haben sie sich zu Lande und zu Wasser vor allen hervorgetan. Um so mehr beklagt Sokrates, dass sie zu seiner Zeit die ihnen gebührende Stellung durch eigene Schuld nicht mehr inne haben. Sie sind, meint er, nachlässig geworden wie Athleten, die durch ihre Siege übermütig gemacht die Pflege ihrer körperlichen Tüchtigkeit versäumen. Statt wie früher selbst in das Gebiet der Böoter einzufallen, die ihnen in ihrem eigenen Lande nicht ohne Hülfe entgegenzutreten wagten, leben sie jetzt, nach den Niederlagen bei Lebadea und Delium, in der Furcht, dass jene ganz allein in Attika einrücken. Die genannten Schlachten fallen bekanntlich in die Jahre 447 und 424; man sieht daraus, dass in der Meinung des Sokrates das Athen, das den ihm gebührenden Rang einnimmt, dasjenige der Perserkriege und der ersten Decennien nach denselben ist; er datirt die Verderbniss seit der Mitte des Jahrhunderts. Diese Anschauungsweise spricht sich auch in der hohen Schätzung des Areopags aus; derselbe fiel nicht lange vor dem genannten Zeitpunkt durch die Entwicklung der Demokratie; aber er blieb auch in der späteren Zeit die Sehnsucht aller derer, welche mit den sittlichen oder politischen Zuständen der Gegenwart nicht einverstanden die gute alte Zeit zurückwünschten.

Wenn man genauer zusieht, was Sokrates in dieser Hinsicht im Einzelnen fordert, so sind vor allem drei Stücke zu nennen: 1) die Beteiligung am Statsleben überhaupt im Gegensatz zu einer nihilistischen Aufhebung des Stats; 2) die Beteiligung an demselben zum Wohl des Ganzen im Gegensatz zur egoistischen Ausbeutung der Aemter; 3) der Gehorsam gegen die Gesetze im Gegensatz zur Ungesetzlichkeit seiner Zeitgenossen. Wir werden dieselben kurz berühren, da sie nicht nur Belege für den bezeichneten sokratischen Conservativismus sind, sondern auch jedes für sich bemerkenswerte Anknüpfungspunkte für Platos politisches Denken bilden.

Das Erste lernen wir aus dem Gespräch mit Aristipp kennen (Mem. II, 1). Dieser kam in Verfolgung des egoistischen Prinzips zu der Behauptung, dass die Beteiligung an den Statsgeschäften mit dem individuellen Vorteil im Widerspruch stehe, der vernünftig lebende Mensch sich also aus dem Stat zurückziehen und ausserhalb deśselben als Fremder leben müsse. Der antike Stat forderte die Dienste seiner Bürger, die zu leisten er als deren Pflicht ansah, ohne ihnen eine direkte Entschädigung für die aufgewandte Zeit und Mühe zu gewähren. Aristipp erkannte diese Pflicht nicht an und zog daher aus dem tatsächlichen Verhältniss die Folgerung, dass der Statsdienst die Befriedigung des eigenen Interesses verhindere. Es bedurfte zu jener Zeit nicht einmal einer solchen radikalen Durchführung des egoistischen Prinzips, um zu diesem Ergebniss zu kommen. Der Sophist Hippias, der, wie aus Xenophon (Mem. IV, 4, 19 f.) ersichtlich, dem alten Dogmatismus sogar noch näher steht als Sokrates, betont im Protagoras des Plato (337 C. D.) die natürliche Verwandtschaft der berühmten Männer Griechenlands, die in Kallias' Hause zusammengekommen sind, eine Verwandtschaft, die hoch über der Verschiedenheit der Staten, denen sie angehören, stehe. Dass Protagoras ein Abderite, Sokrates ein Athener u. s. w. sei, erklärt er für eine tyrannische Bestimmung des positiven Gesetzes; von Natur und in Wahrheit seien sie alle Mitbürger unter einander. Die Perserkriege hatten zuerst dem griechischen Bewusstsein die Idee des Panhellenismus nahe gelegt; in der Folgezeit erreichte die politische Gliederung der griechischen Welt in die beiden grossen Gruppen des athenischen Seereichs und des peloponnesischen Bundes zwar nicht die vollkommene Realisirung derselben, aber doch die Aufhebung der früher bestehenden absoluten Abgeschlossenheit der einzelnen Stadtstaten gegen einander, während die von Athen ausgehende, ihrem Wesen nach allgemein griechische geistige Cultur geeignet war, noch über diesen Gegensatz

hinaus bis zur Idee einer ungeteilten griechischen Nation fortzuleiten. Aus dieser Anschauung heraus redet Hippias. Aber mag auch sein Kosmopolitismus wegen der Ahnung eines berechtigten Zustandes, die er in sich birgt, eine erfreulichere Erscheinung sein als derjenige Aristipps, so war doch das Resultat, die Aufhebung des Absolutismus des alten Stadtstates, bei beiden dasselbe. Sokrates dagegen tritt energisch für den in seiner Existenz bedrohten ein. Aristipp gegenüber zeigt er, dass der Egoismus nicht zur Negirung des Stats führe. Er macht geltend, dass ein Leben ausserhalb desselben unmöglich sei; die einzelnen Staten leben unter sich im Zustande des beständigen Krieges. Wer nicht einem von ihnen angehört, ist verloren; es giebt nur die Wahl zwischen herrschen und dienen. Nur in der Gemeinschaft des States kann der Einzelne Schutz seiner Existenz finden; er nimmt daher die Mühe und Arbeit für das Gemeinwesen auf sich, weil er nur so zu einem Leben gemäss seinem individuellen Vorteil kommen kann. Es ist die Statstheorie des Hobbes; beide kommen zur Behauptung der Notwendigkeit des Stats, ohne ihrem strengen Egoismus etwas zu vergeben. Das Individuum will den Stat, obgleich er die Befriedigung seines Egoismus beschränkt, aus dem Grunde, weil es ohne den Stat dies Ziel überhaupt nicht erreichen würde. Auch die Idee des Panhellenismus liegt Sokrates fern; wir sahen, mit welcher Ausschliesslichkeit er sich als Athener gegenüber den andern Griechen fühlt.

Aristipp sah die Stellung des für den Stat arbeitenden Individuums als einen Dienst in fremdem Interesse an; mit dem Satze, dass der Einzelne nur zu seinem eigenen Vorteil tätig zu sein brauche, kam er zu dem Schluss, dass derselbe sich aus dem Stat zurückziehen müsse. Eine andere Richtung der Zeit zog aus denselben Voraussetzungen eine andere Consequenz. Sie wollte den Stat nicht aufgeben und kam, weil auch ihr das Prinzip des Egoismus absolut galt, dazu,

zu leugnen, dass der Stat einen Anspruch auf die Uneigennützigkeit des Einzelnen habe. Der Stat hat nach dieser Ansicht nicht das Recht zu verlangen, dass das Amt in seinem Interesse geführt werde; die Gewalt der Regierung soll nicht den Regierten, sondern den Regierenden dienen; das Recht des States ist nicht allein de facto, sondern auch de jure der Vorteil des Mächtigeren. Plato hat bekanntlich diese Theorie und die aus ihr hervorgehende Praxis in den Personen des Kallikles im Gorgias und des Thrasymachos im Stat verkörpert. Andeutungen bei Xenophon gestatten uns, denselben Gegensatz auch für die Politik des Sokrates anzunehmen. Letzterer macht dort (Mem. III, 2) einen Strategen darauf aufmerksam, dass sein Amt nur den Zweck habe, für das Wohl seiner Soldaten zu sorgen, und nicht seinem eigenen Nutzen dienen solle. Die Dreissig in Athen, in deren Gewaltherrschaft auch die Habsucht der Zeit ihren erschreckendsten Ausdruck fand, tadelt er (Mem. I, 2, 32) mit der bittern Analogie, dass das kein guter Hirte sei, der seine Herde geringer und schlechter mache; und das Wort des jüngern Perikles (Mem. III, 5,16), dass die Athener in der Beteiligung an den Angelegenheiten des Gemeinwesens nur eine Erwerbsquelle sehen, muss nach der ganzen Art jenes Gespräches auch als Ausdruck einer sokratischen Meinung gelten. Wie er die Habgier eines Kritias verdammt, so wird er auch in der Ehrsucht eines Alkibiades nur eine andere Form des blinden Egoismus gegenüber dem Stat gesehen haben. So sehr er die Ehre schätzt, die aus einer Führung des Amtes zum Wohl des Ganzen erwächst, so sehr tadelt er die Eitelkeit, die den Ruhm nur in dem Besitz desselben sieht. Den ehrgeizigen Glaukon, der noch nicht zwanzig Jahre alt nach der Stellung eines leitenden Statsmanns strebt und sich durch das lächerlichste Fiasko nicht abschrecken lässt, ermahnt er, das Lob seiner Mitbürger allein darin zu suchen, dass er möglichst fähig zu den Statsgeschäften sei (Mem. III, 6); und jenen Reiterobersten fragt

er ironisch: er habe sich doch wohl nicht wählen lassen, um im Zuge vorauf zu reiten? (Mem. III, 3, 1).

Vielleicht am nachdrücklichsten macht sich Sokrates' conservative Tendenz in seinen hohen Begriffen von dem Gehorsam des Bürgers gegen den Stat geltend. Er hat denselben, wie bekannt, nicht nur mit Worten gepredigt, sondern auch durch die Tat in einer Weise bewährt, die auf seine Zeitgenossen den allergrössten Eindruck machen musste. Xenophon (Mem. IV, 4) rühmt die Gesetzlichkeit des Sokrates, die er sein ganzes Leben hindurch betätigt habe; er erinnert an den Widerstand, den er im Prozess der Feldherren nach der Arginusenschlacht dem von der Volksversammlung beabsichtigten gesetzwidrigen Akte entgegengesetzt habe, sowie an den Ungehorsam gegen die Dreissig bei einer ähnlichen Veranlassung. In beiden Fällen war mit seinem gesetzlichen Verhalten die grösste persönliche Gefahr verbunden. Xenophon ist der Meinung, dass wohl kein andrer einem solchen Drängen des Demos, wie es bei der ersteren Gelegenheit stattfand, widerstanden hätte, und im zweiten Falle war er von den zugleich mit ihm zur Ungesetzlichkeit Aufgeforderten der einzige, der standhaft blieb. Das glänzendste Beispiel dieser Tugend ist für den Schüler sein Verhalten während des Prozesses. Er verschmähte es, durch Schmeicheleien und Bitten von den Richtern seine Freisprechung zu erwirken, trotzdem diese Mittel ganz üblich waren, oft genug Erfolg hatten und ihn in diesem Falle gewiss gehabt hätten; er zog es vielmehr vor, den Gesetzen getreu den Tod zu erleiden. Plato führt in der Apologie ebenfalls diese drei Beispiele des sokratischen Gehorsams auf und fügt im Krito als viertes hinzu, dass er die Gelegenheit zur Flucht aus dem Gefängniss nicht benutzen wollte. — Aus dem bei Xenophon sich anschliessenden Gespräch mit dem Sophisten Hippias ersehen wir Sokrates' Theorie des Gehorsams. Das Gerechte ist nach seiner Ansicht nichts anderes als das Gesetz des States. Er steht mit diesem Grund-

satz ganz auf dem Boden des States vor der Aufklärung; damals hatte in jedem Stadtstat das betreffende positive Recht absolute Gültigkeit besessen. Dieser Zustand konnte nicht mehr fortbestehen, als im Laufe des 5. Jahrhunderts die starre Abgeschlossenheit der einzelnen Staten gegen einander einem freieren Verkehr wich. Man lernte dabei verschiedene rechtliche Anschauungen und Systeme kennen; was in der einen Stadt bisher als heilige Pflicht gegolten hatte, war vielleicht in der andern ganz unbekannt. Die notwendige Folge war, dass man nicht mehr an die ausschliessliche Gültigkeit des positiven Rechts im einzelnen State glaubte, ebenso wie im Anfang der modernen Zeit, als durch die Entdeckungen neue Völker mit bisher unbekannten religiösen Anschauungen in den Gesichtskreis der europäischen Menschheit traten, die christliche Religion, welche bisher als die Weltreligion gegolten hatte, dieser Alleinherrschaft beraubt wurde. Zwar suchte man hier wie dort das erschütterte Alte vermittelst zweckmässiger Veränderungen neu zu befestigen; so entstand in der neuen Zeit aus und über den positiven Religionen die allgemeine, „natürliche“ Religion, und die Sophisten statuirten ebenso über den verschiedenen positiven Rechtssystemen das „natürliche“ Recht. Aber das positive Recht, um nur bei diesem zu bleiben, war doch immerhin in seiner Geltung erschüttert; seine Gewalt über den Einzelnen war gebrochen; es erschien nur noch als eine lästige Fessel, als ein Tyrann, nach dem Ausdruck des Hippias bei Plato (Prot. 337 D.). So wendet auch bei Xenophon derselbe Sophist gegen Sokrates ein, dass das positive Recht doch nicht so etwas wichtiges sei, und begründet es hier mit den Verschiedenheiten innerhalb desselben Rechtssystems. Gesetze werden gegeben und wieder abgeschafft; wie kann dieses Wechselnde die wahre Gerechtigkeit sein? Sokrates ist einer solchen Argumentation durchaus unzugänglich. Das Gesetz gilt seiner Ansicht nach, so lange es Gesetz ist, absolut, so gut wie der Befehl des

Feldherrn am heutigen Tage, für den er gegeben ist, absolut gilt, mag auch morgen ein andrer an seine Stelle treten. Ethische und juristische Gerechtigkeit fallen absolut zusammen; es giebt keine andere Sittlichkeit als die durch den individuellen Stat fixirte. Damit stimmt es überein, wenn wir weiterhin erfahren, dass er die Gesetzgebung des Lykurg so hoch stellt, weil sie die Tugend der Gesetzlichkeit in den Bürgern erzeugt habe; überhaupt findet er in der Geschichte den Beweis, dass der Stat, wo die Bürger gehorsam sind, in Krieg und Frieden der glücklichste ist. — Mit diesen Begriffen von der absoluten Heiligkeit des Gesetzes und noch viel mehr mit der consequenten Betätigung derselben durch sein ganzes Leben stellte er sich wie zu der Theorie, so auch zu der Praxis seiner Zeit in schroffen Gegensatz. Die Freiheit, welche die Aufklärung dem Menschen erobert hatte, wurde ins Praktische übersetzt zum Ungehorsam und zur Willkür. In dem mehrfach erwähnten Gespräch mit dem jüngern Perikles klagt dieser über die Ungesetzlichkeit in Athen; nicht allein dass man den Ordnungen des Stats den Gehorsam versage, man brüste sich sogar mit der Nichtachtung jeder obrigkeitlichen Gewalt (Mem. III, 5, 16 f.). Wenn Sokrates auch nicht mit Perikles glaubt, dass dieses Uebel unheilbar sei, so leugnet er die Existenz desselben doch nicht. Es ist nicht zufällig, dass die beiden consequentesten Vertreter des Statsabsolutismus, Plato und Hobbes, aus Zeiten hervorgegangen sind, in denen die Autorität des Stats die gewaltigsten Erschütterungen erlitt, jener aus der Zeit des peloponnesischen Kriegs, dieser aus dem Jahrhundert der englischen Revolution; in beiden Fällen lehrten die Erscheinungen der Wirklichkeit aufs eindringlichste die Notwendigkeit einer unbedingten Autorität des Statswillens. Was von Plato gilt, gilt hier auch von Sokrates.

Zweites Kapitel.

Der Tod des Sokrates. — Apologie und Kriton.

Erster Abschnitt.
Die Apologie.

Wir betrachten als erstes Stadium der Entwickelung der platonischen Politik dasjenige, in welchem Plato die Verteidigungsrede des Sokrates und den Dialog Kriton verfasste.

Was zunächst die Apologie betrifft, so können wir uns der herrschenden Meinung nicht anschliessen, welche dieselbe als eine mehr oder minder getreue Wiedergabe der historischen Verteidigungsrede des Sokrates vor Gericht betrachtet. Dieselbe ist vielmehr nach unserer Ansicht in gleichem Sinne aufzufassen, wie die Xenophontischen Denkwürdigkeiten es sind. Geschrieben nicht lange nach Sokrates' Tode, als in der athenischen öffentlichen Meinung noch dieselben Vorurteile gegen das Andenken dieses Mannes herrschten, welche zu seinen Lebzeiten seine Tätigkeit gemissbilligt und schliesslich seine Verurteilung bewirkt hatten, sind beide Schriften bemüht, die ungünstigen Urteile über ihn zu widerlegen und sein segensreiches Wirken seinen Mitbürgern zum Bewusstsein zu bringen. Der Unterschied der Form beider Apologien kann bei der Verschiedenheit der Persönlichkeit ihrer Verfasser nicht auffallen. Der nüchterne, prosaische Xenophon verteidigt vermittelst einer einfachen Erzählung dessen, was Sokrates geredet und getan hat; der feine, poetische Plato löst seine Aufgabe in der Form einer Rede, welche er dem Sokrates in den Mund legt. Gegen die Vorwürfe, die sein Andenken trüben, verteidigt sich dieser selbst; und in dieser angenommenen Gestalt kann der Schüler ungehinderter seine Meinung über die Handlungsweise seiner Mitbürger aussprechen und die Verdienste seines Lehrers rühmend hervorheben. So zer-

pflückt Plato unter der Maske des Sokrates gleich seinem Mitschüler die offizielle Anklage und zeigt, dass sie in allen Stücken unwahr sei [1]); er sagt den Athenern die bittere Wahrheit, dass überhaupt diese Anklage nur Vorwand gewesen sei und der eigentliche Grund ihre kleinliche Gesinnung, die es nicht vertragen konnte, dass jener ihnen ihre Fehler nachwies und die im öffentlichen und privaten Leben herrschende Sittlichkeit seiner unerschrockenen Kritik unterzog [2]); er weist entrüstet die Ansicht zurück, dass Sokrates selbst Schuld an seinem Unglück gewesen sei, indem er ja durch Zurückhalten seiner Ansichten den Conflikt mit den geltenden Meinungen hätte vermeiden können [3]); er erklärt den Athenern, dass sie den Mann getödtet hätten, der ihnen allein hätte helfen können [4]); gegenüber dem Vorwurf, dass sein Unterricht bei einigen schlechte Früchte getragen habe, leugnet er gleich Xenophon die Verantwortlichkeit des Sokrates dafür und weist auf die übrigen Schüler und ihre Angehörigen hin, die seine Lehren für nichts weniger als einen Verderb halten [5]); wie jener wirft er seinen Richtern vor, dass ihre Erbitterung über sein stolzes Auftreten den ungünstigen Urteilspruch mit veranlasst habe [6]); ganz wie sein Mitschüler ist er der Ueberzeugung, dass Sokrates nicht den Tod, sondern im Gegenteil Belohnung verdiente. Der Sieger in Olympia, der nur den eitlen Ruhm, nicht die Tüchtigkeit der Vaterstadt vermehrt, wird öffentlich gespeist, auch wenn er dessen nicht bedürftig ist — und Sokrates, der sein ganzes Leben hindurch mit vollständiger Vernachlässigung seines eigenen Hauswesens seine Mitbürger zu tüchtigen Menschen bilden wollte, sollte des

---

1) Apol. 24 B. — 28 A. Mem. I, 1 u. 2.
2) Apol. 20 C. — 24 B. 37 C. 39 C.
3) Apol. 28 B. — 30 C.
4) Apol. 30 C. — 31 C.
5) Apol. 33 A. — 34 B. Mem. I, 2, 12 — 48.
6) Apol. 34 C. — 35 D. 38 D. — 39 B. Mem. IV, 4, 4.

Todes würdig gewesen sein? [1]). — Wir haben den Inhalt der Apologie, wie er uns erscheint, mit einigen Worten zeichnen müssen, um danach den Wert der in ihr enthaltenen politischen Aeusserungen zu bestimmen. Da in Wirklichkeit Sokrates nicht von Sokrates selbst verteidigt wird, sondern von seinem Schüler, so können die zum Zwecke der Verteidigung eingeführten Ansichten nur als die des letzteren zur Zeit der Abfassung der Apologie betrachtet werden; und wo dieselben mit den Meinungen des Sokrates, wie sie aus dem Berichte Xenophons bekannt sind, in offenem Widerspruch stehen, bleibt nichts andres übrig als eine Abweichung Platos von den Gedanken seines Lehrers zu constatiren. In der Tat tritt der politische Gehalt der Apologie an zwei Punkten in unversöhnlichen Widerspruch mit den politischen Ideen des Sokrates: in der Darstellung der ungünstigen Aufnahme, welche die letzteren bei seinen Mitbürgern fanden (20 C. — 24 B.) und in der Widerlegung der Meinung, dass derselbe praktische Politik hätte treiben sollen (31 C. — 32 E.).

Neben den Dichtern unterzieht Sokrates bei Plato die Statsmänner und die Handwerker einer Prüfung auf ihr Wissen. Das Resultat ist, dass jene, so sehr sie sich auch mit einem solchen brüsten, dasselbe nicht besitzen, während diese in ihrem Handwerk unleugbar ein Wissen haben, dagegen es auf allen andern Gebieten mit demselben Unrecht sich zuschreiben. Offenbar spricht Plato hiermit sokratische Gedanken aus, wenn auch die besondere Formulirung sein Eigentum ist. Denn das Wissen, das die Handwerker ausser ihrem Handwerk zu besitzen behaupten, kann kein anderes sein als das politische; wenn ihnen also gesagt wird, dass sie kein Recht haben, dies für sich in Anspruch zu nehmen, so ist dies nur ein andrer Ausdruck für den Satz des Sokrates, dass die Gewerbtreibenden keine politische Bildung besitzen.

---

1) Apol. 36 B. — E. Mem. I, 2, 64.

Wenn ferner den Statsmännern ihr Nichtwissen demonstrirt wird, so ist die Uebereinstimmung mit der sokratischen Kritik der Beamten ersichtlich, sobald man unter dem Nichtwissen sowol den absoluten Mangel aller Fähigkeiten als auch die Routine ohne wissenschaftliche Erkenntniss versteht. Aber ist auch ebenso das Weitere historisch, dass Sokrates selbst bei dieser Kritik des bestehenden Wissens überzeugt war, dass sie keinen oder nur geringen Erfolg hatte? Er berichtet hier, wie ihm jede neue Prüfung eines seiner Zeitgenossen die Feindschaft nicht nur des Betreffenden selbst, sondern auch aller Anwesenden zugezogen habe. Er ist sich dieses Resultates seiner Bemühungen vollständig bewusst; er empfindet Kummer darüber, ja, er fürchtet jedes neue Mal die gleiche Wirkung wie bei den vorhergehenden: aber trotz alledem setzt er sein Tun fort (21 E). Er sieht, dass der Hass seiner Mitbürger schliesslich den höchsten Grad erreicht (23 A.) und dass die offizielle Anklage nur ein Ausbruch desselben ist (23 E.); er weiss, dass viele tüchtige Männer vor ihm einer solchen blinden Feindschaft zum Opfer gefallen sind und nach ihm zum Opfer fallen werden; und was ihn selbst betrifft, so verzweifelt er daran, dass dieselbe ihn verschonen würde (24 A. 28 A.). Er bezeichnet demgemäss auch die wirkliche Verurteilung nur als einen Versuch seiner Mitbürger, sich seiner, des unbequemen Mahners, zu entledigen (39 C.). Dies alles ist nicht auffällig im Munde eines Schülers, der unter dem frischen Eindrucke seines Todes schreibt; wenn es dagegen die Meinungen des historischen Sokrates sein sollen, so muss derselbe sie schon lange vor seiner Verurteilung gehabt haben. Dem widerspricht jedoch das Bild, welches Xenophon uns giebt. War sich derselbe nach der Schilderung der Denkwürdigkeiten bewusst, dass seine Reformvorschläge den Hass und die Feindschaft seiner Zeitgenossen provocirten? Steht bei seinen Gesprächen mit den Statsbeamten, wie sie Xenophon überliefert, der

trübe Gedanke im Hintergrunde: ich erreiche doch nichts damit; niemand wird meinen Rat befolgen, sondern nur in seiner gekränkten Eitelkeit seinen vollen Hass auf mich werfen und, sobald die Gelegenheit geboten ist, mich aus dem Wege schaffen? Oder ist er nicht vielmehr voll Vertrauens auf die überzeugende Kraft seiner Ideen? Wer wie er der Meinung ist, dass sich mit der Beschränkung des statsmännischen Wissens auf wenige die demokratische Statsform sehr wohl vereinigen lasse, indem die Nichtwissenden sich ohne Schwierigkeit von jenen würden überzeugen lassen, wer sogar an die Möglichkeit glaubt, dass jeder einzelne aus der Volksversammlung auf diese Weise überredet werden könne: der wird auch meinen, dass seine eigenen Ansichten jedem, dem er sie vorträgt, einleuchtend erscheinen werden. Man muss annehmen, dass die Behauptung der Apologie, eine Verwirklichung sokratischer Ideen sei wegen des Widerstandes der Zeitgenossen höchst schwierig, wenn nicht unmöglich, die Ansicht Platos nach dem Tode seines Lehrers war.

Es wird in unserer Schrift ferner der Vorwurf gegen Sokrates besprochen, dass er sich nicht an den Statsgeschäften beteiligt habe. Derselbe wird widerlegt durch die Behauptung, dass jemand, dem es um die Gerechtigkeit zu tun sei, im athenischen State notwendig umkommen müsse. Denn es geschehe so viel Ungerechtes und Ungesetzliches, dass wer es hindern wolle, sich selbst in Gefahr bringe (31 D. 32 E.). Glaubt ihr, lässt Plato den Sokrates seine Richter fragen, dass ich siebenzig Jahre alt geworden wäre, wenn ich mich mit demselben Eifer für die Gerechtigkeit, mit dem ich jetzt mein privates Leben eingerichtet habe, auch an den Statsgeschäften beteiligt hätte? Plato sieht die unwiderleglichen Beweise für diese Behauptung in dem Erfolg, welchen Sokrates bei beiden Gelegenheiten hatte, bei denen er mit der Statsgewalt in Berührung kam. Im Prozess der Feldherren stand er allein den Statsmännern sowol wie dem Volke ge-

genüber; und unter den Dreissig hätte seine Gerechtigkeit, nach Platos Meinung, seinen Tod zur Folge gehabt, wenn nicht jene bald darauf gestürzt wären. — Es ist leicht erkennbar, dass dies Ansichten sind, welche Sokrates niemals ausgesprochen hat. Man braucht sich nur zu erinnern, dass derselbe bei Xenophon ausdrücklich dieselbe Zumutung, gegen welche Plato sich richtet, in ganz andrer Weise von sich ablehnt; dort will er selbst keinen Anteil an der Politik nehmen, weil er dem athenischen State mehr zu nützen glaubt, wenn er ihm eine Reihe von Statsmännern erziehe (Mem. I, 6, 15). Wie hier der Gedanke ganz fern liegt, dass die ethische Bildung, welche er seinen Jüngern mitteilt, sie vom State ausschliesse, und dieselbe vielmehr gerade als eine Hinführung auf denselben erscheint, so hat er auch, wenn er junge Männer wie Glaukon von den Statsgeschäften zurückhielt, es nicht getan, weil er die Tüchtigen für den Stat der Wirklichkeit für untauglich, gleichsam für zu gut hielt, sondern nur, weil sie die für das attische Statsleben nötige Befähigung noch nicht besassen. Ebenso belehrt er den Hipparchen, den Candidaten für das Strategenamt u. a. über ihre Amtspflichten zu keinem andern Zwecke, als damit sie ihre vom athenischen State ihnen gegebenen Aemter besser zu führen im Stande seien, und seinen Jünger Charmides fordert er direkt zur Beteiligung an dem politischen Leben seiner Vaterstadt auf (Mem. III, 1 — 7). Wir wissen ja auch, dass für Sokrates das Gesetz des States die höchste Gerechtigkeit ist. Es muss auch hier angenommen werden, dass Plato nach dem Tode seines Lehrers eine andere Auffassung des wirklichen Statslebens hatte als dieser selbst. Während der letztere die Beteiligung an demselben als den Gipfel der Tüchtigkeit ansah, erklärt jener die Tugend für unvereinbar damit.

Wir stossen hier also auf die erste Veränderung der sokratischen Ideen, die erste Stufe ihrer Weiterentwickelung

im Geiste Platos. Was mag den Anstoss zu dieser Umwandlung gegeben haben? In Platos Geist konnten nur zwei Faktoren die Veranlassung gewesen sein. Einmal konnte Plato, der Sohn eines aristokratischen Hauses, der Verwandte der praktischen Statsmänner Kritias und Charmides, andere politische Voraussetzungen zu Sokrates mitbringen, als welche dieser selbst machte. Andrerseits konnte der Tod des Meisters Meinungen in ihm geweckt haben, die Sokrates nicht hegte. Er mochte in der Tat von Hause aus einen besseren Einblick in die Politik haben, wie sie in Wirklichkeit gemacht wurde, und das Schwergewicht der Parteiinteressen besser kennen, um einzusehen, dass die Forderung einer wissenschaftlichen Bildung der Beamten sich mindestens nicht so leicht werde verwirklichen lassen, wie Sokrates sich vorstellte. Sein Einblick in das Getriebe der aristokratischen Kreise — stand er doch z. B. zu den Führern der Dreissig in der allernächsten persönlichen Beziehung — mag ihn gelehrt haben, dass für einen Mann, der die Gerechtigkeit liebt, kein Platz im damaligen Statsleben sei. Aber sicherlich hat die Verurteilung des Sokrates den allergrössten Anteil an der schroffen Formulirung dieser Ansichten, welche wir nach dessen Tode bei ihm finden. Es ist schwer nachzuempfinden, welchen Eindruck jenes Ereigniss auf die Schüler des Sokrates machte, die da wussten, dass derselbe in fast übermenschlich uneigennütziger Weise das Beste des athenischen Stats gewollt hatte. Sie mussten allerdings die Hoffnung aufgeben, einen solchen Stat, der in unsinniger Verblendung seinen Retter von sich stösst, zu dem bekehren zu können, was sein eigner Nutzen war. Denselben Mann, der sein Leben hindurch in Wort und Tat die reinste Moral gepredigt hatte, vom State verurteilt zu sehen als Gottesleugner und Verderber der Jugend, konnte für sie nichts anderes heissen, als dass wahre Tugend und Gerechtigkeit in Athen keine Stätte mehr finde. Damit stimmt es, wenn in den spätern

Dialogen unter den Gründen, welche die Unverträglichkeit der platonischen Politik mit der herrschenden beweisen sollen, die Hinrichtung des Sokrates niemals fehlt: der historische Stat erscheint nicht zum wenigsten deshalb unverbesserlich, weil er den, der ihm allein helfen konnte und wollte, von sich wies[1]). Mag also Plato eine gewisse Ablehnung des historischen Statslebens schon mitgebracht haben zu Sokrates; jedenfalls erhielt dieselbe durch dessen Tod die allernachdrücklichste Bestätigung und Verstärkung.

Man darf die Wirkung dieser Veränderung auf die gesammte Politik Platos nicht unterschätzen. Da sie sich während der ganzen Entwicklung der letzteren gleich bleibt, so sei es schon hier gestattet, diesen Einfluss kurz zu kennzeichnen. Zuvor nur noch der Hinweis darauf, dass in der Tat keine weitere Veränderung in diesem Punkte stattfindet. Der Satz der Apologie, dass eine Verwirklichung der sokratischen Ideen mit dem Bestehen des historischen States unverträglich sei, oder, was dasselbe ist, dass die Philosophen, die ja zugleich die wahren Statsmänner sind, sich ihr Dasein nur mühsam und im Kampf mit dem Stat der Wirklichkeit erhalten können, kehrt in fast allen politischen Dialogen in gleicher Schärfe wieder: im Theätet, Gorgias, Statsmann und Stat[2]). Als endlich Plato seinen eigenen Stat vollständig ausgebaut hat, kann er sich seine Einführung in die Wirklichkeit nicht anders denken, als indem aus dem Gebiet, auf dem derselbe errichtet werden soll, alle Bewohner, welche über zehn Jahre alt sind, ausgetrieben werden; man muss, meint er, wie auf einer Tafel alles auslöschen, ehe die neue Zeichnung darauf Platz finden kann (Stat 501 A. 540 E f). — Der Einfluss dieses unversöhnlichen Gegensatzes gegen die Wirklichkeit zeigt sich hauptsächlich in zwei Stücken: in der grössern Idealität und in der grössern Vollständigkeit der

1) Gorgias 521 D f. Statsm. 299 B f. Stat 488 C.
2) Theätet 173 f. Gorgias 509 f. Statsm. 302 f. Stat. 488 f.

platonischen Statslehre im Vergleich mit der sokratischen. Plato kannte die Kraft des bestehenden Statslebens, mit der es sich der Realisirung seiner neuen Ideen widersetzte, zu genau, um nicht zu wissen, dass er sich dieselbe geradezu erobern müsse. Der Optimismus des Sokrates, seine Hoffnungen in dem Athen des peloponnesischen Kriegs einfach und allein durch eine bessere Bildung der Beamten erfüllt zu sehen, war bei Plato nicht mehr möglich; derselbe musste erkennen, dass dies nur geschehen konnte nach vollständiger Aufhebung des Bestehenden. Wir können zwar nicht glauben, dass Plato deshalb den Plan einer Verwirklichung seines Ideals von vornherein aufgegeben habe; das widerspricht nicht nur den ausdrücklichen Versicherungen des „Stats", sondern auch der Natur des menschlichen Geistes: es hat wohl keinen Denker gegeben, der einen neuen Gedanken hegte und überzeugt war, dass nur dessen Realisirung dem Elend der vorhandenen Zustände abhelfen könne, und der zugleich auf diese Realisirung rückhaltslos verzichtet hätte. Woher sollte Plato den Mut genommen haben, sein System der Politik bis in Einzelheiten hinein auszubauen, wenn er nicht in irgend einer Zeit eine Anwendung desselben in der Praxis hoffte?[1]) Aber freilich war diese Zeit — das fühlte er selbst am tiefsten — so lange eine in der Zukunft liegende und sein Stat ein reines Ideal, als noch ein Bruchteil des wirklichen Stats existirte; und dass weiter diesen vollständig aufzuheben nichts weniger als leicht sei, darüber konnte er sich keiner Täuschung hingeben. — Das zweite folgt unmittelbar aus dem ersten. Wenn das neue politische Prinzip seine Verwirklichung nur auf einem ganz neuen Boden hoffen konnte, so musste auch der gesammte übrige Statsbau, auf den es sich stützen sollte, ein neuer werden. Sokrates hatte den politischen Mechanismus seiner Vaterstadt im Ganzen unverändert gelassen

1) Vgl. Zeller, Ph. d. Gr. II, 776.

und nur ein Rad desselben verbessern wollen; Plato musste daran denken, eine vollständig neue Maschine aufzubauen. Letzterer verspottet das Verfahren des historischen Stats, welcher sich von seinen Uebeln zu befreien suche, indem er im Einzelnen reformire, aber eine Aenderung der Gesammtverfassung bei Todesstrafe verbiete; er gleiche einem Kranken, der bald dieses bald jenes Mittelchen gebrauche, aber seine unvernünftige Lebensweise nicht aufgeben wolle (Stat 425 E.). — Wir können es deshalb vom Standpunkt der Nachwelt aus nicht beklagen, dass der Tod des Sokrates die sokratischen Ideen durch einen unheilbaren Riss von der Wirklichkeit trennte. Indem sie so auf sich selbst gestellt wurden, erhielten sie die ihnen gebührende Freiheit der Entwicklung; kein voreiliger Compromiss mit dem Bestehenden verhinderte ihre theoretische Durchführung bis in die letzten Consequenzen.

Zweiter Abschnitt.

Der Dialog Kriton.

Wenn man fragt, welche Sätze die Schüler des Sokrates von ihrem Lehrer übernommen haben, so pflegt man die Summe derselben in dem abgeschlossen zu sehen, was derselbe ihnen im Leben durch Wort und Tat eingeprägt hat, und seinen Tod als ein Ereigniss zu betrachten, das die Wirkung dieser Lehren nur verstärkt, nicht ihren Inhalt vergrössert oder gar verändert hat. Wir haben im vorigen an der platonischen Apologie zu zeigen versucht, dass auf Einem Punkte, dem Verhältniss der sokratischen Ideen zu dem historischen State, jenes Ereigniss in der Tat etwas ganz Neues in die Lehre des Sokrates hineinbrachte und in sich einen selbständigen Gedanken barg. Die Sache wird anders, so bald wir zu dem zweiten platonischen Schriftstück kommen, das durch das erwähnte Ereigniss veranlasst ist. Hier erkennen wir allerdings nur eine Bestätigung und Verstärkung

eines Gedankens, den Sokrates im Leben auf die mannigfachste Weise ausgesprochen hat. Es ist die Idee der absoluten Autorität des Stats.

Der Dialog stellt bekanntlich dar, wie Sokrates kurz vor seinem Ende den ihm durch Kriton eindringlich vorgestellten Gedanken an eine Flucht aus dem Gefängniss in Erwägung zieht. Die Möglichkeit ist ausser Frage; es handelt sich für Sokrates nur um die moralische Berechtigung. Unter den Gründen, welche den Schritt zu rechtfertigen scheinen, tritt in den Vordergrund der, dass seine Verurteilung eine ungerechte ist, dass sie also ein Recht zu geben scheint, mit einem gleichen Unrecht gegen den Stat, wie es die Flucht sein würde, Vergeltung zu üben. Sokrates leugnet das Recht der Vergeltung überhaupt, doch widerlegt er es noch besonders für das Verhältniss des States zum Individuum. Der Stat giebt nach seiner Theorie dem Individuum alles, was es besitzt: er verleiht ihm das bürgerliche Dasein, denn nur durch seine Gesetze ist eine rechtmässige Ehe zwischen dessen Eltern möglich; er ernährt und bildet ihn, indem er seinem Vater die Sorge für seinen Unterhalt und Unterricht zur Pflicht macht; und später giebt er ihm Anteil an allen öffentlichen Dingen. Dieses Verhältniss wird auch von dem Einzelnen anerkannt, zwar nicht ausdrücklich, sondern (nach Art der Lockeschen stillschweigenden Zustimmung) durch sein Verbleiben im Stat. Das Rechtsverhältniss, das hierdurch begründet wird, ist das einer absoluten Macht des States über den Einzelnen. Stat und Einzelner stehen nicht auf gleichem Rechtsboden, wie der Einzelne zu dem nicht durch sonstige Bande mit ihm verknüpften Einzelnen, den er — wenigstens nach dem allgemeinen Rechtsbewusstsein, denn Sokrates verwirft ja das Vergeltungsrecht — wieder schelten darf, wenn er von ihm gescholten, und wieder schlagen, wenn er von ihm geschlagen wird. Wäre dies der Fall, so könnte Sokrates, weil er Unrecht zu leiden glaubt, dem State

wieder Unrecht tun durch seine Flucht. Aber das Verhältniss zwischen ihnen ist vielmehr dem zwischen Eltern und Kindern oder Herrn und Sklaven analog, nur dass es noch viel strenger und unbedingter ist. Wie der Sklave entweder das von seinem Herrn Gebotene tun muss oder den Willen des Herrn durch Ueberredung umzustimmen versuchen kann, so kann der Bürger entweder den Willen des Ganzen nach seiner Einsicht zu gestalten versuchen, z. B. durch Reden in der Volksversammlung, wenn ein Gesetz beraten wird, und durch Verteidigung vor Gericht, oder er hat, wenn der Wille einmal ausgesprochen ist, unbedingt zu gehorchen. So konnte denn auch Sokrates vor Gericht sich verteidigen, auf die Ungerechtigkeit des wahrscheinlich bevorstehenden Spruches aufmerksam machen und ihn abzuwenden versuchen; nachdem der Spruch gefällt ist, hat er kein Recht mehr und muss in den Tod gehen wie der Soldat, den der Stat in den Krieg schickt.

Dies ist die Argumentation, durch welche Plato Sokrates' Weigerung zur Flucht rechtfertigt und überhaupt den unbedingten Gehorsam gegen den Stat begründet. Es wird nötig sein, dieselbe im Auge zu behalten, da sie in der spätern Erörterung des „Statsmanns" über das gleiche Thema (296 A f.) wiederkehrt, nur mit dem beachtenswerten Unterschiede, dass sie dort eben so bestimmt abgewiesen wird wie sie hier vollkommene Billigung erfährt. Gegenwärtig jedoch interessirt uns allein der allgemeine Satz, der auf diese Weise bewiesen wird. Es zeigt sich hier, dass in der Frage der Autorität des States das platonische Denken vollständig gleich dem sokratischen ist: bei beiden dasselbe energische Festhalten an dem Gehorsam des Individuums gegen die Gesetze. Derselbe Plato, der das Vorgehen des historischen Stats gegen seinen Lehrer als ein schreiendes Unrecht verurteilte, verteidigt hier den Sokrates in Bezug darauf, dass er dem ungerechten Spruche gehorsam gewesen sei, aufs nachdrücklichste gegen diejenigen, welche aus der Ungerech-

tigkeit das Recht des Ungehorsams ableiten zu dürfen glaubten. Wir haben im Kriton in der Tat nur eine Wiedergabe eines sokratischen Gedankens; aber gerade die Energie, mit der Plato ihn bei einer Gelegenheit ausspricht, die wohl geeignet war, ihn daran irre werden zu lassen, zeigt, wie tief die Idee des Statsabsolutismus seinem Gemüte durch den Umgang mit Sokrates eingeprägt war.

Drittes Kapitel.

Die Wissenschaft des Guten. — Charmides, Laches, Euthydemos.

Die drei in der Ueberschrift genannten, in der Regel etwas geringschätzig behandelten Dialoge enthalten die Idee einer Wissenschaft des Guten, welche für die platonische Statslehre die allergrösste Bedeutung hat. Was das gegenseitige Verhältniss der drei Darstellungen betrifft, so scheint diejenige des Charmides die erste zu sein; die Zaghaftigkeit, mit der hier Plato seine Idee vorführt (172 E f.), sowie die Tatsache, dass sie den alleinigen Gegenstand des Dialogs bildet, machen es wahrscheinlich, dass er sie an diesem Orte zuerst den Lesern seiner Dialoge gegenüber ausgesprochen hat. Im Laches wird sie nicht erst entwickelt, sondern erscheint bei dem, der sie vorträgt (Nikias), als etwas Fertiges, das derselbe aus dem Umgang mit Sokrates mitbringt; auch teilt sie hier schon das Interesse des Dialogs mit der andern Frage nach der rechten Erziehung. Im Euthydemos endlich liegt sie noch weiter von dem Hauptthema der Schrift ab und erscheint ausserdem mit einer Reihe von Ergänzungen und Folgerungen, die in jenen beiden Dialogen noch fehlen. Wir werden aus allen drei Darstellungen ein zusammenhängendes Bild von der genannten Wissenschaft zu geben versuchen.

Das menschliche Handeln bewegt sich in einer Reihe von einzelnen Künsten, von denen jede die Erzeugung eines der für das menschliche Leben notwendigen Zustände und Dinge zu dem speziellen Ziel ihrer Tätigkeit macht. Die Schuhmacherkunst sorgt für die gute Bekleidung des Fusses; die Heilkunde verschafft die Gesundheit; die Kriegskunst rettet von der Vernichtung durch feindliche Gewalt u. s. w. Ist nun die Summe dieser verschiedenen Künste, die sich selbständig neben einander her bewegen, im Stande, den gesammten Zweck des menschlichen Handelns zu erfüllen? Man kann das letztere in seiner Einheit ebenfalls als Eine grosse Kunst ansehen, als diejenige nämlich, welche die individuelle Glückseligkeit zum Ziele hat. Wird dieses letzte, grosse Ziel erreicht, wenn alle jene einzelnen Künste ihren Zweck erfüllen? Offenbar kommt das Wohlbefinden des Menschen nicht zu Stande, wenn der Schuhmacher nicht die Schuhe, der Arzt nicht die Gesundheit, der Feldherr nicht den Sieg verschafft. Aber ebenso unleugbar ist es andererseits, dass alle Produkte der einzelnen Künste zusammengenommen nicht die Glückseligkeit ausmachen. Z. B. produzirt der Arzt die Gesundheit, und zwar bei jedem Menschen ohne Unterschied. Aber es ist vielleicht einem Kranken, der mit physischen oder moralischen Uebeln belastet ist, besser, dass er sterbe, als dass er sein elendes Leben noch weiter schleppe. Hier hört die Kunst des Arztes auf, denn er selbst kann nicht entscheiden, welches von beiden in dem gegebenen Falle für den betreffenden Menschen das Bessere ist, ob er also seine Kunst anwenden soll oder nicht. Augenscheinlich kann dies nur derjenige, der das wahre Beste des Menschen überhaupt kennt und danach auch das dieses Kranken beurteilen kann (Laches 195 C. D.). Auch keine der übrigen Künste leistet dies; sie wissen alle nur, wenn das Produkt ihrer Tätigkeit erforderlich ist, wie es dann hervorgebracht wird, nicht ob und wann es erfordert wird, damit der letzte Zweck alles

Handelns, die individuelle Glückseligkeit, erreicht werde. Oder man denke sich alle Erzeugnisse menschlicher Künste fertig vorliegend (Euthydem. 280 B f. 288 E f.). Was nützen sie, wenn sie nicht gebraucht werden? Eben so wenig wie dem Baumeister das Material und die Werkzeuge nützen, wenn er sie nicht in der Tat zum Bau verwendet. Und die Verwendung allein hilft auch nicht, wenn es nicht die richtige ist; denn die Dinge nicht gebrauchen bringt weder Schaden noch Vorteil; aber sie unrichtig gebrauchen bringt geradezu Schaden. Alle Künste also, die der Mensch bisher erworben hat, sind absolut wertlos für den alleinigen Zweck seines gesammten Tuns, sein Wohlbefinden, wenn er nicht ausser ihnen die Kunst hat, alles von ihnen Produzirte in richtiger Weise für dieses Ziel zu verwenden. Ja, was nützte die Kunst, Gold zu machen, oder Unsterblichkeit zu verleihen, wenn man Gold und Unsterblichkeit nicht zum eigenen Nutzen zu gebrauchen wüsste? Aus allem diesem ergiebt sich die Idee einer Kunst oder Wissenschaft, welche diesen Anforderungen entspricht, indem sie das oberste Ziel aller Tätigkeit genau nach seinem Inhalte kennt und von hier aus allen übrigen Künsten das Maass und die Zeit bestimmt, in wie weit und wann sie ihre Fertigkeiten wirklich ausüben sollen. Man kann sie die Wissenschaft des Nutzens, des Erfolgs oder des Guten nennen. —

Wie kam Plato zu dieser durch ihre Klarheit so gewinnenden Conception? Ein Versuch, ihren Ursprung aufzuzeigen, würde, wenn er als gelungen betrachtet werden dürfte, den Fortschritt seines Denkens gegenüber Sokrates nicht nur in Bezug auf die Ethik, sondern auch auf die Statslehre, in ein klares Licht zu stellen vermögen.

Die Lücke, welche die Summe aller bisherigen Künste lässt, bleibt bei Sokrates so wenig wie bei Plato ganz unausgefüllt. Wir sahen, dass bei ersterem da, wo die τέχνη, die verstandesmässige Hervorbringung des Nutzens, aufhört,

die Erforschung der Zukunft von den Göttern mit der ihr speziell dienenden Kunst der Mantik beginnt. Die Wahrsagekunst nimmt gerade diejenige Stelle ein, an welcher sich Platos Wissenschaft des Guten befindet. Sollte man da nicht annehmen dürfen, dass sich dieser platonische Gedanke im Gegensatz zu dem entsprechenden sokratischen und durch eine Kritik desselben gebildet habe? — Unsere drei Dialoge begünstigen diese Annahme. Im Charmides (173 E f.) kommt Plato, nachdem die Ablehnung der von Kritias vorgetragenen Theorie die Lücke gezeigt hat, sogleich auf die Mantik zu sprechen. Im Laches (195 E.) weiss Laches selbst, nachdem Nikias von jenem Künstler geredet hat, der erkennt, ob es dem Kranken besser ist zu sterben oder weiter zu leben, sich unter demselben keinen andern vorzustellen als den Wahrsager; auch weiterhin (198 E.) wird die Kunst desselben noch einmal besprochen. Im Euthydemos (279 C f.) endlich sieht sich Plato, nachdem er die verschiedenen Güter aufgezählt hat, veranlasst ausführlich auf die Annahme einzugehen, dass der Glückszufall, die εὐτυχία, das grösste Gut sei und zu jedem andern noch hinzukommen müsse. Diese Annahme, welche ausdrücklich als die allgemein herrschende bezeichnet wird, ist keine andere als jene volkstümliche Anschauung, welche in Sokrates' Unterscheidung des der menschlichen Erkenntniss Zugänglichen und Unzugänglichen ihre Form gefunden hat. Ueberall also, wo Plato die Wissenschaft des Guten darlegt, nimmt er auf die entgegengesetzte Bestimmung in der sokratischen Ethik Bezug; man darf daher annehmen, dass dieselbe in der Tat den Anstoss zu seiner eigenen Conception gegeben hat. — Auch in welcher Weise dies geschah, lässt sich unschwer erkennen. Man spricht z. B. vom Glücke im gewöhnlichen Sinne bei einer Seereise oder bei einer Krankheit; der Euthydemos (279 E.) erinnert hingegen daran, dass der einsichtige Steuermann im Gegensatz zu dem unverständigen und der gute Arzt im Ge-

gensatz zu dem schlechten auch das Glück auf ihrer Seite hätten, und kommt zu dem Resultate, dass das Wissen es ist, welches dem Menschen überall den glücklichen Erfolg verschafft. Ebenso ruft Sokrates im Laches (198 E.) die beiden athenischen Strategen, mit denen er sich unterredet, zu Zeugen an, dass im Kriege die Feldherrnkunst am besten für die Zukunft sorgen könne und im Vertrauen auf ihre höhere Einsicht nicht die Dienerin der Mantik sein wolle, sondern den Anspruch mache sie zu beherrschen; auch nach dem Gesetze, fügt er hinzu, herrscht nicht der Wahrsager über den Strategen, sondern der Stratege über den Wahrsager. Plato kam demnach zur Aufhebung der sokratischen Unterscheidung zwischen dem durch menschliche Weisheit Erreichbaren und Unerreichbaren und zur Ersetzung der Mantik durch seine Wissenschaft des Guten, indem er den Begriff der τέχνη auf das gesammte Gebiet des menschlichen Handelns ausdehnte. Sokrates wurde durch seine Anhänglichkeit an die überlieferten Formen der Religion seines Volkes auf dem Standpunkte der inconsequenten gemeinen Meinung festgehalten. Sein Schüler, ein Angehöriger der aristokratischen Kreise, in denen die Aufklärung, die wie von allem Positiven auch von der traditionellen Religion nicht viel hielt, recht eigentlich zu Hause war, der Verwandte eines Kritias, der, wie wir erfahren [1]), mit dem Götterglauben höchst aufklärerisch verfuhr, trat jenen Formen von Anfang an freier gegenüber und konnte die sokratischen Gedanken bis in ihre Consequenzen verfolgen.

Es ist aus dem Gesagten klar, dass durch die neue Wissenschaft des Guten der Rationalismus zu vollkommener Geltung gelangt. Die von Sokrates begonnene aber unvollkommen gelassene Begründung einer Wissenschaft der Ethik erhält hier ihre Vollendung. Diese Verselbständigung muss

1) Sext. Math. IX, 54. s. Zeller I. S. 925.

notwendig auch auf die Statslehre in hohem Grade befreiend wirken. Die Kunst, einen Stat seinem Zwecke gemäss einzurichten und zu lenken, beruht von nun an ausschliesslich auf der menschlichen Einsicht. Der religiöse Cultus oder sonst etwas, das nicht in die Kategorie des Wissens fällt, ist von der Bestimmung des Statswillens absolut ausgeschlossen. Es wurde schon oben erwähnt, wie Plato selbst im Laches betont, dass im Kriege der Feldherr am allerbesten wisse, was zu tun und zu lassen sei, und dass der Ausfall von Opfern u. a. seine Entschliessungen nicht beeinflussen könne. Diese Erkenntniss ist für manche Zeitgenossen Platos wohl nicht ohne Bedeutung gewesen. So kann an die Verfassung des peloponnesischen Bundes erinnert werden, welche dem religiösen Cultus der Bundesmitglieder eine so unbedingte Gültigkeit einräumte, dass eine dorther genommene Entschuldigung, ein *κώλυμα θεῶν τε καὶ ἡρώων*, das betreffende Mitglied seiner vertragsmässigen Pflicht gegen das Ganze entband; oder an das Verfahren jenes spartanischen Königs, der zweimal ins Feld rückt und zweimal des ungünstigen Resultats der Opfer wegen ohne Weiteres wieder heimkehrt (Thuk. V, 54. 56). Wenn in diesen Fällen der Cultus recht oft nur den Vorwand lieferte, so ist dem gegenüber das ehrliche Bekenntniss des wahren Verhältnisses zwischen Politik und Religion um so wertvoller. — Der Fortschritt Platos in diesem Punkte wird am deutlichsten, wenn man seinem Statsideal das andere gegenüberstellt, das gleichzeitig aus der sokratischen Schule hervorging. Der Cyrus Xenophons steht in seinen Ansichten über die Grenzen der menschlichen Erkenntniss und die Bedeutung des Gottesdienstes ganz auf dem Standpunkte des Sokrates. (Cyrop. I, 6, 46). Auch für ihn ist der glückliche Erfolg trotz aller menschlichen Weisheit wie der Glückszufall in einer Lotterie; nur die Gunst der Götter kann ihn verleihen. So opfert er denn den Göttern zu jeder Zeit, nicht nur im Unglück, wenn ihm Hülfe von

oben not tut, sondern noch mehr im Glück, gleich wie man sich die Hülfe der Freunde am besten dadurch sichert, dass man ihnen dann Wohltaten erweist, wenn man ihrer Unterstützung nicht bedarf. (Cyrop. I, 6, 3—5). Vor seinem Tode bringt er ihnen Dankopfer dafür, dass sie ihm sein ganzes Leben hindurch mitgeteilt haben, was er tun und lassen müsse. (Cyrop. VIII, 7, 3). So hängt das Wohl des gesammten persischen Reichs von der Gunst oder Ungunst ab, welche die Götter dem einen herrschenden Individuum zuwenden; mit ihr steht oder fällt das Glück eines halben Erdteils. — Wie anders Plato! Die Cultusgesetzgebung wird in seinem State mit wenigen Worten abgetan (427 B. C.); auf die Einrichtung und das Fortbestehen des States hat sie nicht den geringsten Einfluss. Dagegen schafft er nach Maassgabe der menschlichen Einsicht Institutionen, welche notwendig zu jeder Zeit eine gute Regierung zur Folge haben. Er braucht ein mit zufälligen guten Anlagen ausgestattetes Individuum nur zur Einführung seines Idealstats; nachher pflanzt sich derselbe in ganz immanenter Entwicklung in derselben oder gar noch zu grösserer Vollkommenheit fort. Er hat nur deshalb keine ewige Dauer, weil ein Stück seiner Grundlage, nämlich die Fortpflanzung der rechten körperlichen und geistigen Anlagen nicht vollkommen der menschlichen Berechnung zugänglich ist. Aber Plato betrachtet dies als einen notwendigen Ausfluss des Naturgesetzes, dass kein Gewordenes ewig ist, und verspricht sich jedenfalls eine lange Dauer seines Ideals; es ist wenigstens schwer, meint er, dass ein so eingerichteter Stat, wie es der seinige ist, sich zum Schlechten verändern könne (546 A f.).

Die Selbständigkeit und Freiheit, welche dem platonischen Idealstat ein so stolzes Gepräge giebt, kann dem modernen Leser leicht selbstverständlich erscheinen. Um sie recht zu würdigen, schien es nicht unnötig, auf den Weg hinzuweisen, welchen Plato erst zurückzulegen hatte, ehe er

von der sokratischen Ethik und Politik zu diesem Endziele gelangte. Die Tatsache, dass sein Mitschüler, dem derselbe Ausgangspunkt gegeben war, einfach auf demselben beharrte, kann sein eigenes Verdienst nur um so grösser erscheinen lassen.

Aber auch im Einzelnen bleibt die neue Wissenschaft des Guten nicht ohne Resultat für die Statslehre Platos. Neben der Darstellung derselben giebt der Charmides die ersten flüchtigen Umrisse eines auf der neuen Grundlage errichteten Gemeinwesens. Zuerst erfahren wir (161 E.), dass im wohl geordneten State der Grundsatz der Arbeitsteilung gilt. Als nämlich Kritias die Besonnenheit definirt als „das Seinige tun" (τὰ αὑτοῦ πράττειν), lehnt Sokrates die wörtliche Auffassung dieser Definition, wonach jeder alles ihm Gehörige selbst produziren müsse, mit der Frage ab, ob sich denn derjenige Stat in einem guten Zustande befinde, in welchem das Gesetz befehle, dass jeder sein eigenes Gewand webe und wasche, seine eigenen Schuhe verfertige u. s. w.? Auch Kritias muss es verneinen. Weiterhin (171 D f.) wird über die Einrichtung des Stats gemäss jenem Prinzip eine beachtenswerte Bemerkung gemacht. Kritias setzt nämlich später die Besonnenheit in die Unterscheidung von Wissen und Nichtwissen. Sokrates giebt die Notwendigkeit einer solchen Kritik zu und führt ihre hohe Bedeutung für das gesammte Gebiet der Praxis in folgenden Sätzen aus, die eine wörtliche Anführung verdienen: „Wenn der Besonnene von dem, was er weiss, wüsste, dass er es weiss, und ebenso von dem, was er nicht weiss, wüsste, dass er es nicht weiss, und einen andern auf dasselbe hin zu prüfen im Stande wäre, so wäre es uns von grossem Nutzen besonnen zu sein. Denn ohne Versehen würden sowol wir, die wir die Besonnenheit hätten, als auch die andern alle, die unter unserer Leitung ständen, ihr Leben führen. Denn weder würden wir selbst etwas zu tun unternehmen, was wir nicht verständen, sondern die Wis-

senden aufsuchen und es ihnen überlassen, noch würden wir den andern, über die wir herrschten, gestatten etwas andres zu tun, als was sie im Stande wären richtig zu tun, d. h. worin sie das nötige Wissen besässen. Und so von der Besonnenheit geordnet würde ein Haus sich in gutem Zustande befinden und ebenso eine Stadt und alles übrige, worin die Besonnenheit herrschte. Denn wenn das Versehen ausgeschlossen ist und die Richtigkeit Führerin ist, müssen die Menschen notwendiger Weise überall richtig handeln (*καλῶς πράττειν*), wenn sie aber glücklich und mit Erfolg handeln (*εὖ πράττειν*), auch glückselig sein (*εὐδαίμονας εἶναι*).“ Es soll also im State jeder nur das treiben, was er versteht, und alles andere, worin er selbst keine Einsicht hat, den andern überlassen, welche diese Einsicht besitzen (vgl. 172 D.). Vereinigt man dies mit der frühern Bemerkung, so ergiebt sich daraus die Idee eines Stats, in welchem, da jeder einzelne für sich nicht im Stande ist, sich alle Lebensbedürfnisse zu verschaffen, je ein Mitglied die Befriedigung eines einzelnen allen gemeinsamen Bedürfnisses zu seiner besondern Aufgabe macht. — Aber der Schluss, dass mit einer solchen Einrichtung der vollkommen glückliche Stat vollendet sei, erweist sich später (172 D f.) als irrig; es muss zu allen einzelnen Künsten jene Wissenschaft des Guten hinzukommen, welche den gemeinsamen Zweck aller Künste kennt und danach jeder einzelnen das Wieviel und das Wann ihrer Tätigkeit vorschreibt. Der Euthydemos (291 B f.) weist ihr ausdrücklich die Stellung an der Spitze des Stats an; sie wird die königliche Kunst genannt; sie ist „die Ursache des richtigen Handelns in der Stadt und . . . sitzt am Steuer des Stats und alles lenkend und über alles herrschend macht sie alles nutzenbringend.“ Zu der Feldherrnkunst z. B. steht sie in dem Verhältniss, dass jene eine Stadt oder ein Heer in die eigene Gewalt zu bringen weiss, während sie selbst erkennt und bestimmt, was mit der eroberten Stadt oder mit dem gefangenen Heere geschehen soll. (290 B f.). Wir ha-

ben demnach in wenigen Umrissen das Bild eines Gemeinwesens, in dem jeder dem Ganzen ausschliesslich den Dienst leistet, wozu ihn seine besondere Einsicht befähigt, und das von einer Klasse von Wissenschaftlichen regiert wird, welche das Wohl des Ganzen kennen und alle Einzeltätigkeiten auf dieses Ziel hinleiten.

Um nicht durch längere Erwägungen die Klarheit und Reinlichkeit dieser Skizze zu trüben, sei nur das folgende angemerkt. Zunächst zeigt sich hier die Tendenz der platonischen Politik, von Grund aus einen neuen Stat aufzubauen; für die Erklärung derselben sei auf das bei der Apologie Gesagte verwiesen. Dass sich Plato die den Stat regierende Wissenschaft in der Tat sofort in einer Klasse von Bürgern, nicht nach Art der Demokratie in der Gesammtheit derselben verkörpert denkt, bezeugt der Satz des Laches (197 B.), dass die Erkenntniss des wahren Nutzens nur bei sehr wenigen zu finden sei. Ebenso stellt sich ihm im Charmides, wie die oben angeführte Stelle zeigt, das wohlgeordnete Gemeinwesen von vornherein als aus zwei Hälften bestehend dar; die einen haben die Besonnenheit und herrschen, die andern haben sie nicht und stehen unter der Herrschaft jener. Daher fragt er endlich auch im Euthydemos (292 C.), nachdem sich herausgestellt hat, dass die Statskunst die Bürger gut und weise mache, unmittelbar darauf, ob sie denn dies bei allen tun werde; wenn auch keine Antwort gegeben wird, da die Untersuchung an dieser Stelle abbricht, so ist damit doch nach platonischer Weise angedeutet, dass das Bisherige, welches allerdings auf einen Stat führen würde, in dem die Gesammtheit Wissen besässe, noch keine endgültige Bestimmung giebt. Wir finden demnach in der hier besprochenen frühesten Gestalt des platonischen Statsideals sowol das technische Prinzip des Sokrates wieder wie auch seine aristokratische Beschränkung des politischen Wissens auf eine Minderzahl.

Viertes Kapitel.

Die Kritik des historischen Stats. — Protagoras, Menon, Gorgias.

Zwischen der ersten Grundlegung der platonischen Statslehre in den soeben erörterten Dialogen und ihrem weitern Ausbau im Statsmann liegen die Dialoge Protagoras, Menon und Gorgias in der Mitte, welche nicht eigentlich die Aufgabe haben, den Ausbau selbst zu fördern, sondern dazu dienen, die Richtigkeit der Grundlage gegenüber den entgegengesetzten Ansichten, die durch den Stat der Wirklichkeit vertreten werden, zu erweisen. Es ist nicht unsere Aufgabe, die Bedeutung und Berechtigung zu erwägen, welche dieser Kritik des damaligen Statslebens durch einen der grössten gleichzeitigen Denker zukommt; aber wir dürfen nicht an ihr vorübergehen, weil sie die Tatsachen aufzeigt, zu welchen sich die platonischen Gedanken in Gegensatz stellen, und dadurch den Sinn der letzteren selbst ins rechte Licht zu rücken und unserer Erkenntniss näher zu bringen im Stande ist. Um genau zu wissen, was ein Ding ist, sagt John Stuart Mill, müssen wir mit gleich grosser Bestimmtheit wissen, was es nicht ist; um den wirklichen Charakter einer Denkart zu begreifen, müssen wir verstehen, welche anderen Denkarten ihr den Rang streitig machen.

Erster Abschnitt.

Protagoras.

Die Erörterung dieses Dialogs schliesst sich am bequemsten seinem Gedankengange an.

Protagoras wird von Sokrates nach dem Gegenstande seines Unterrichts gefragt und erwidert darauf, dass er seine

Schüler in der Mannestugend, insbesondere in der politischen Tüchtigkeit unterweise. Sokrates stellt dagegen die Behauptung auf, dass die Tugend nicht lehrbar sei, und begründet seinen Satz durch zwei Tatsachen der Erfahrung. Die erste ist diese: Wenn in der athenischen Volksversammlung über Gegenstände beraten wird, welche in den Bereich einer besondern Kunst fallen, so werden die betreffenden Sachverständigen herbeigeholt und es wird allein auf ihren Rat gehört; z. B. gelten in einer Debatte über Statsbauten nur die Stimmen der Baumeister. Wenn dagegen die Verhandlungen sich auf allgemeine Angelegenheiten des Stats beziehen, wird jedem ohne Unterschied gestattet, seine Meinung zu äussern; man fragt nicht, wie in jenem Falle, von welchen Lehrern der Redende seine Weisheit habe. Sokrates schliesst daraus, dass die Athener der Ansicht sind, dass politische Einsicht nicht durch Unterricht erworben werden könne. Die andere Tatsache ist, dass diejenigen, welche anerkanntermaassen durch einen hohen Grad von statsmännischer Weisheit hervorragen, nicht im Stande sind, dieselbe auf dem Wege des Unterrichts andern mitzuteilen, nicht einmal ihren Söhnen, an deren Tüchtigkeit ihnen doch am meisten gelegen sein muss. So lernen die Söhne des grossen Perikles alles, was sich erlernen lässt; aber was die Tüchtigkeit anlangt, so sind sie wie Tiere auf der Weide, die frei umhergehen und suchen, bis sie zufällig auf das stossen, was ihnen not tut. Das heisst wiederum nach Sokrates' Folgerung nichts anderes, als dass die Tugend nicht lehrbar sei und dass, wer sie in einem besonderen Grade besitze, dies einem glücklichen Zufalle zu verdanken habe.

Protagoras antwortet in längerer Rede auf diese Argumentation, indem er den von Sokrates behaupteten Widerspruch zwischen dem Satze von der Lehrbarkeit der Tugend — den er annehmen muss, weil auf ihm die Berechtigung seines eigenen Tugendunterrichts ruht — und jenen empiri-

schen Tatsachen zu lösen versucht. Was er vorträgt, ist nicht seine spezielle Meinung über diesen Gegenstand, sondern diejenige eines jeden praktischen Statsmannes in Athen. Daher meint Sokrates, dass, was er von Protagoras gehört habe, er in derselben Weise von einem Perikles auseinandergesetzt hören könne (329 A.). Auch gründet der Sophist seine Beweisführung fast ausschliesslich auf Tatsachen des öffentlichen und privaten Lebens in Athen, und in der zweiten Hälfte des Dialogs zeigt er sich als Vertreter einer Ethik, welche ganz und gar die der gemeinen Meinung ist (352 B.). Plato will also durch den ganzen Dialog nicht allein protagoreische Ansichten darstellen und widerlegen, sondern zugleich und hauptsächlich die allgemeinen ethischen und politischen Anschauungen seiner Zeit.

Der Nerv von Protagoras' Beweisführung ist die Darstellung der üblichen Erziehung des athenischen Knaben (325 C — 326 E.). Dieselbe beginnt im frühsten Alter, sobald das Kind die gesprochenen Worte verstehen kann. Dann bemühen sich Vater und Mutter und die fremden mit der Erziehung betrauten Personen, den Knaben zur Tugend heranzubilden, indem sie ihm bei allem, was er tut oder spricht, zeigen, was gerecht und ungerecht, gut und böse, fromm und gottlos sei und was er zu tun und zu lassen habe; wo aber Ermahnungen nichts ausrichten, treten Drohungen und Züchtigungen an ihre Stelle. Später schicken die Eltern ihre Söhne in die Schule, damit sie dort nicht nur nach hergebrachter Sitte Lesen und Schreiben und Musik lernen, sondern vor allem zu einem gesitteten und anständigen Betragen angeleitet werden. Deshalb lassen auch die Schreib- und Lesemeister ihre Schüler, nachdem sie die Elemente der Kunst inne haben, Gedichte berühmter Dichter lesen und ihrem Gedächtniss einprägen, damit sie daraus weise Lebensregeln lernen und durch das Lob der Tüchtigkeit ihrer Vorfahren begierig werden ihnen nachzueifern. Ebenso lernen sie bei

dem Musikmeister die Lieder anderer berühmter Dichter, und die Musik selbst giebt den Regungen ihrer Seele die richtige Harmonie und das rechte Maass. Endlich kommt der Turnlehrer und macht ihren Körper stark, so dass er den Willen ihres Geistes auszuführen im Stande ist und nicht im Kriege oder sonst wo durch die eigene Schwäche diesen zur Mutlosigkeit und Feigheit verleitet. Nach der Schule aber nimmt der Stat seine Angehörigen für die übrige Zeit ihres Lebens in seine Zucht, giebt ihnen durch seine Gesetze die Norm ihres Handelns und straft sie, wenn sie nicht in den vorgeschriebenen Bahnen wandeln.

Dies ist nach Protagoras die Erziehung des Atheners zu der körperlichen und geistigen Tüchtigkeit, welche derselbe für das private und öffentliche Leben braucht. Von hier aus unternimmt er die Erklärung und Rechtfertigung jener beiden Tatsachen. Da jeder athenische Bürger mehr oder minder die geschilderte Erziehung geniesst, so kann der Stat mit Recht bei jedem die dadurch erzielte Tüchtigkeit voraussetzen und jedem gestatten, bei politischen Dingen sein Urteil und seine Stimme abzugeben. Die politische Weisheit steht nicht auf derselben Stufe wie jede andere Kunst- oder Wissenschaft. Von diesen kommt eine jede nur wenigen zu, und alle übrigen Menschen haben schlechterdings kein Urteil über das was in ihren Bereich gehört; dagegen ist jene bei allen Bürgern vorhanden, und die Scheidung von Kunstverständigen und Laien fällt bei ihr weg. Es verhält sich damit wie mit der griechischen Sprache; obgleich es nirgends einen Lehrer giebt, der dieselbe ex professo lehrt, so kann sie doch jeder reden und verstehen, weil er in seiner Kindheit von der nächsten Umgebung darin unterrichtet worden ist und sie späterhin im Verkehr des Lebens täglich und stündlich übt. Oder man denke sich ein Gemeinwesen, in dem es unbedingt notwendig ist, dass jeder die Kunst des Flötenspiels verstehe; wird da nicht jeder einzelne jeden andern fortwährend

darin unterweisen, so dass am Ende alle mehr oder minder Flötenspieler sind? Der von Protagoras in dieser Weise vertretene Satz ist jenes Postulat einer allen zukommenden Einsicht, welches die notwendige Voraussetzung jeder Demokratie ist, mag dieselbe in einem State in ihrer vollen Form vorhanden sein oder — wie das moderne Repräsentativsystem — in einem Teile der Verfassung ihre Grundanschauung geltend machen. Diese politische Einsicht wird nach der Meinung des Sophisten durch die Praxis des Statslebens, den täglichen Verkehr und die Aussprüche der Dichter erworben. Es ist die Gesammtheit der traditionellen Sittlichkeit und herkömmlichen Praxis, wie sie in der allgemeinen Anschauung, in der Literatur, in Sitte und Gesetz erscheint, welche ihm zufolge mit Recht die Grundlage der athenischen Demokratie abgiebt. — Ebenso leicht weiss er die zweite Tatsache zu erklären. Wenn jeder ohne Unterschied ein Minimum von politischer Einsicht besitzt, so sind auch diejenigen Söhne berühmter Statsmänner, welche gegenüber ihren Vätern als absolut unfähig erscheinen, dies in Wirklichkeit nicht, sondern doch noch immer mit jenem allen zukommenden Maass von Kenntnissen ausgestattet. Unter Menschen, die in gar keiner statlichen Gemeinschaft aufgewachsen sind, würden sie durch ihr Wissen geradezu hervorragen. Wie in jener Gemeinde von Flötenspielern der mittelmässige Künstler gegenüber dem hervorragenden als Laie erscheint, so die Söhne des Perikles verglichen mit ihrem Vater. Freilich weiss sich Protagoras die besondere Tüchtigkeit eines Mannes wie Perikles nicht anders als durch besonders glückliche Anlagen zu erklären.

Sokrates giebt keine direkte Antwort auf die Auseinandersetzung des Protagoras; aber der ganze übrige Teil des Dialogs ist als eine indirekte Antwort anzusehen. Schwerlich wollte Plato in unserm Dialoge seinem Lesepublikum zwei einander widersprechende Theorien, von denen die eine

seine eigene war, vorlegen, ohne demselben eine mehr oder minder deutliche Anleitung zur richtigen Wahl zwischen beiden zu geben. Schon die Episode, welche sich mit dem simonideischen Gedicht beschäftigt, ist eine Entgegnung auf die Erziehungstheorie des Protagoras. Man kann nicht annehmen, dass die athenischen Leser des Dialogs glaubten, Plato habe ihnen bei dieser — dann wenigstens sehr unpassenden — Gelegenheit den guten Dienst erweisen wollen, ihnen das Verständniss eines der griechischen Literaturerzeugnisse zu verschaffen. Wenn Sokrates vermittelst der gezwungensten Deutung Ansichten aus dem Gedicht herausliest, welche, wie jedermann wusste, von ihm zuerst und allein ausgesprochen wurden, z. B. den Satz, dass niemand freiwillig Böses tue (345 D.), so mussten die Zeitgenossen Platos darin eine Persiflage der bei den Sophisten üblichen Behandlungsweise von Dichterwerken sehen. Wie die Aufklärung zu jener Zeit in die Mythen die allermodernste Weisheit hineinzulegen verstand, wie sie aus der Sprache ein ganzes System der Naturphilosophie herauspresste, so waren auch die Literaturerzeugnisse die unglücklichen Opfer einer Kunst, welche sie zwang bald dieses bald jenes auszusagen. Gegen diese Unsitte wendet sich Platos Ironie. Zuerst muss Protagoras seine Geschicklichkeit zeigen, Widersprüche in dem Gedichte zu entdecken, welche in demselben nicht vorhanden sind; sodann muss Prodikus sich lächerlich machen, indem er die Resultate seiner etymologischen Untersuchungen bei dem Dichter wiederfindet, und endlich giebt Sokrates eine ausführliche Probe dieser Interpretationskunst, scheinbar in vollem Ernst, aber durch handgreifliche Uebertreibungen die Verkehrtheit derselben zum Bewusstsein bringend. Als dann Hippias ihn sogar noch alles Ernstes belobt und mit ungebrochenem Mute erklärt, er wolle nun seinerseits auch eine, also die vierte, Erklärung geben, weiss Sokrates dies glücklich zu verhindern und erklärt, die Maske der Ironie ablegend, dass Gedichte

untauglich seien für die wissenschaftliche Erörterung. Dem einen, sagt er, gilt dies, dem andern jenes für die Meinung des Dichters, und keiner von beiden kann seine Behauptung erweisen; wer die Wahrheit haben will, darf sie nicht bei den Dichtern suchen. Hiermit ist ein wichtiger Teil des Fundaments, auf das Protagoras die athenische Bildung gründet, zerstört. Die Dichter waren, wie bekannt, zu jener Zeit in ungleich höherem Grade als heute ein Erziehungsmittel: Protagoras sagt selbst, dass das eigentlich Bildende in dem üblichen Elementarunterricht die durch ihn gewonnene Bekanntschaft mit den Dichterwerken der Nation war; selbst ein grosser Teil des sophistischen Unterrichts bestand nach seiner Erklärung (339 A.) in literarischen Erörterungen. Auch war für den Erwachsenen das athenische Theater mit der Oeffentlichkeit seiner Darstellungen eine Hauptquelle der sittlichen Bildung. Plato will der Poesie diese Bedeutung nicht zuerkennen, er muss deshalb die sittliche und politische Bildung, die sich darauf gründet, als schlecht fundamentirt ansehen.

Von diesem besonderen Teile geht Plato mit seinem Verdammungsurteil zu der ganzen Grundlage über. Die dialektische Erörterung unseres Dialogs führt zu den unbezweifelbaren Sätzen, dass die Tugend allein ein Wissen ist, eine Kunst, den individuellen Nutzen zu erkennen und abzuschätzen, und dass böse Handlungen nicht aus einem andern als dem theoretischen Vermögen des Menschen entspringen, sondern allein in seiner Unwissenheit ihren Grund haben. Es kann also einzig der wissenschaftliche Unterricht die Grundlage einer gesunden Erziehung bilden. Davon ist nun freilich bei Protagoras nichts vorhanden. Das Tun des Guten und Richtigen ist dort kein Handeln, das sich seiner Gründe klar bewusst ist, sondern geht aus Meinungen hervor, die sich seit langer Zeit dogmatisch fortgepflanzt haben und dem Einzelnen durch die Lehren seiner Eltern, Freunde und Mit-

bürger, durch die Aussprüche der Poesie und durch die Gebote von Sitte und Gesetz überliefert werden.

Dies ist der Gegensatz zwischen der in Athen üblichen Erziehung und derjenigen, welche Plato allein als die richtige anerkennt. Da aber die Erziehung die Bildung für das Statsleben in sich schliesst, so ist damit zugleich der Gegensatz zwischen der Politik des historischen Stats und der neuen platonischen bezeichnet. Jene gründet sich auf Sitte und Gewohnheit oder, um es mit einem echt platonischen Ausdruck zu bezeichnen, auf δόξα, diese dagegen auf wissenschaftliche Erkenntniss.

Der Dialog führt nicht weiter. Sokrates unterzieht seiner Kritik nur die Voraussetzungen, von denen aus Protagoras jene beiden Eigentümlichkeiten des historischen Statslebens gerechtfertigt hat; wie er nach der Rede des Sophisten über diese beiden selbst denkt, erfahren wir nicht. Aber es ist klar, dass er nach Aufhebung der Voraussetzungen auch zu einem andern Resultate kommen muss. Dasselbe lässt sich, wie es scheint, leicht erkennen. Wenn die Politik eine Wissenschaft ist, die gelernt werden kann und muss — das ist sie aber, da die Tugend überhaupt ein Wissen ist — so handelt die athenische Volksversammlung nicht recht, wenn sie dieselbe bei jedem voraussetzt und nicht nach der Vorbildung dessen fragt, der über politische Dinge mitredet. Plato wird den protagoreischen Unterschied zwischen den übrigen Künsten und der Politik eben nicht anerkennen, sondern die letztere allen andern τέχναι gleichsetzen und in ihr eben so gut Laien und Wissende unterscheiden. Er giebt sich den Anschein, als ob er aus der Praxis der athenischen Demokratie schlösse, dass das politische Wissen nicht lehr- und lernbar sei; aber in Wahrheit wird er an dem wissenschaftlichen Charakter und demgemäss auch an der Lehrbarkeit desselben nicht zweifeln und vielmehr die Tatsache der Wirklichkeit, weil sie nicht damit übereinstimmt, als einen

Fehler und das Zeichen eines schlechten Statslebens betrachten. Damit erkennen wir bei Plato dieselbe antidemokratische Tendenz, welche die Forderung einer politischen Vorbildung schon bei Sokrates zeigte. Während er sich mit diesem Prinzip selbst der in Athen üblichen unwissenschaftlichen Erziehung der Statsmänner gegenüberstellt, wendet er sich mit der nächsten Consequenz desselben gegen die Statsform seiner Vaterstadt, indem er die Annahme einer allgemeinen Befähigung, welche ihre Grundvoraussetzung bildet, verwirft. — Die Forderung einer wissenschaftlichen Politik scheint notwendig von der Demokratie abzuführen. Ein Philosoph unseres Jahrhunderts, der Franzose Comte, kommt vermittelst desselben Gedankenganges zu demselben Resultate. Sein englischer Kritiker, John Stuart Mill, sagt über ihn [1]: „Hrn. Comte zufolge macht es die besonders verwickelte Natur der soziologischen Studien und das von denselben erforderte Maass von Wissen und intellektueller Schulung, sowie die ernsten Folgen, die auch nur zeitweilige Irrtümer auf diesem Gebiete nach sich ziehen können, in der Ethik und Politik noch notwendiger als es in der Mathematik und Physik ist, dass — wenngleich der Freiheit der Prüfung und Untersuchung keinerlei gesetzliche Schranken gezogen werden — die Meinungen der Menschen in Wahrheit doch durch eine äusserst kleine Zahl von Geistern ersten Ranges für sie gebildet werden, von Geistern, die durch die gründlichste und mühevollste Schulung für diese Aufgabe vorbereitet worden sind.“ Auch Hobbes, dessen Verwandtschaft mit Plato in Bezug auf politisches Denken schon hervorgehoben wurde, führt unter den Fehlern der demokratischen Statsform den mit ihr verbundenen Mangel an Einsicht an mit den Worten [2]: Multae causae sunt, quare minus recte in magnis conventibus deliberatur quam ubi consiliarii sunt pauci. Qua-

1) Comte u. d. Positivismus. Deutsch v. Gomperz S. 52 f.

2) De cive. cap. X. §. 10.

rum una est, quod ad recte deliberandum de omnibus, quae ad salutem civitatis conducunt, cognitu necessaria sunt non modo ea, quae intus, sed etiam ea, quae foris sunt .... Haec autem quia paucissimi cognoscunt in numeroso coetu hominum, maxima ex parte talium rerum imperitorum, ne dicam incapacium, quid numerus ille deliberantium ineptis sententiis contribuere ad consilia aliud quam impedimentum potest?

In derselben Weise wie über die erste werden wir uns das Urteil Platos über die zweite Tatsache des historischen Stats construiren müssen. Es ist hier vielleicht eher als dort erkennbar, dass er damit in der Tat einen fehlerhaften Zustand des athenischen Stats bezeichnen wollte. Die athenische Demokratie hatte, wie jede andere, in Wirklichkeit nicht selbst die Regierung in Händen, sondern überliess dieselbe ihrem *προστάτης*, jenem eigentümlichen Beamten, der ohne offiziell eingesetzt zu sein der Sache nach den ganzen Umfang der Geschäfte beherrschte. Es gab kein eigenes Amt der Vorsteherschaft des Demos und keine Institution, welche für das Vorhandensein der dafür nötigen Talente sorgte; und doch rechnete der athenische Stat damit als mit seinem wichtigsten und unerlässlichsten Faktor. Allerdings konnte derselbe, so lange er auf den Gemeinsinn der Bürger zählen durfte, auch das Vorhandensein jener intellektuellen Kräfte voraussetzen; denn das Statsleben bildete immer eine Reihe derselben aus, als noch die politische Wirksamkeit für die höchste Betätigung des Menschen galt. Aber immerhin war es ein unsicheres Fundament des States, wenn die richtige Leitung des Ganzen nicht durch offizielle Institutionen gewährleistet war. Gegen diesen Mangel der athenischen Verfassung wendet sich die Bemerkung, dass die Söhne berühmter attischer Statsmänner die Einsicht ihrer Väter nicht ererbt hätten. Es konnte Plato natürlich nicht daran liegen, dass die politische Weisheit in derselben Familie erhalten

bliebe; der Kern seiner Beweisführung liegt vielmehr darin, dass die statsmännische Einsicht, wie sie unleugbar in einzelnen Athenern vorhanden gewesen sei, von denselben nicht auf andere habe übertragen werden können; denn wäre dies der Fall gewesen, so hätten sie dieselbe vor allem ihren nächsten Angehörigen mitgeteilt. Plato betrachtet dies als ein Missverhältniss und sieht die Ursache desselben darin, dass die Politik nicht auf das Wissen gegründet sei; wäre sie das, so wäre sie natürlich auch mitteilbar und Perikles hätte auf dem Wege des Unterrichts sich geeignete Nachfolger heranbilden können. Auch diese Tatsache des athenischen öffentlichen Lebens beweist also nach Platos wahrer Argumentation nicht, dass die politische Tüchtigkeit überhaupt nicht lehrbar sei, sondern nur, dass sie in der Wirklichkeit nicht, wie sie es sollte, gelehrt wird und dass also die bestehenden Zustände eine Reform verlangen. Wir erwähnten oben den Gegensatz, der zwischen den Statstheorien Xenophons und Platos besteht. Jener gründet das Wohl des Ganzen auf die zufälligen Charaktereigenschaften eines Individuums; dieser schafft Institutionen, welche notwendig die rechten Regenten erzeugen und allen Einfluss des Zufalls auf die natürliche Anlage derselben, so weit es irgend geht, ausschliessen. Von demselben Standpunkt aus geschieht es hier, dass Plato das athenische Statsleben verurteilt, welches die einsichtige Leitung des Ganzen von der Gunst der Umstände abhängig macht. Wenn sein eigenes Ideal ein Stat ist, welcher die grösstmögliche Selbstgenügsamkeit und Unabhängigkeit von äusseren Bedingungen besitzt, so weiss er sich damit als im Gegensatz stehend zum historischen State, der in dieser Beziehung durch die Unzuverlässigkeit des Fortbestehens seiner guten Regierung charakterisirt wird.

Zweiter Abschnitt.
Menon.

Die Tatsachen, von welchen die Erörterung des Protagoras ihren Ausgang nimmt, müssen Plato lebhaft beschäftigt haben. Im Gorgias kommt er mehrfach (455 B. 514 A f.) auf die Praxis der athenischen Volksversammlung zu sprechen. Im Laches (186 B.) spricht er ebenfalls den Grundsatz aus, dass auf dem Gebiete der Ethik nur derjenige berechtigt sei mitzureden, welcher entweder seine Lehrer angeben oder gute Resultate seines bisherigen Wirkens aufweisen könne. Der letztere Dialog bringt überdies jene Erfahrung, dass die Söhne berühmter Statsmänner hinter ihren Vätern zurückbleiben, zur lebendigen Anschauung, indem dort die ergrauten Söhne von Aristides und Thukydides auftreten und klagen, dass sie ihr Leben ohne Ruhm hingebracht haben. Ausführlicher wird diese Tatsache noch einmal im Menon besprochen, und zwar mit einer weitern Ausführung, welche Beachtung verdient.

Wie in Protagoras wird auch hier bewiesen, dass die Tugend ein Wissen sei (89 A.). Aber wiederum wird gleich darauf und scheinbar ernsthaft der Zustand der Wirklichkeit als Beweis dagegen eingeführt. Wenn die Tugend ein Wissen ist, so ist sie lehrbar; wenn sie aber lehrbar ist, so müssen — das scheint notwendig zu sein — in der Wirklichkeit Lehrer der Tugend existiren; umgekehrt, wenn solche sich nicht finden, ist anzunehmen, dass sie nicht gelehrt werden kann. Ein Blick auf die bestehenden Verhältnisse zeigt in der Tat das Fehlen von Tugendlehrern. Die Sophisten, die es von Profession sind, werden bei weitem nicht von allen als solche anerkannt, und diejenigen, welche die Tugend wirklich besitzen, die berühmten Statsmänner Athens, lehren sie nicht einmal ihre nächsten Angehörigen. Zu Perikles, Aristi-

des und Thukydides kommt hier noch Themistokles als Beispiel hinzu. Wie viel von dieser Argumentation zu halten ist, braucht nicht wiederholt zu werden. Wichtiger ist die folgende Erörterung (96 D f.), welche durch die Verwunderung des Menon veranlasst wird, woher denn überhaupt die Tugend bei diesen Männern komme.

In der Tat lässt der Protagoras diese Frage noch offen. Plato behauptet dort, dass nur das Wissen den Statsmann ausmache. Aber nun hatte es eine Reihe berühmter Politiker gegeben, die ein Wissen nicht besessen hatten und denen doch nicht ganz und gar jede Befähigung abgesprochen werden konnte. So sehr auch Plato im Gorgias die gesammte Politik des fünften Jahrhunderts ihrem Inhalte nach verdammt, so konnte er ihre Vertreter doch nicht als Männer ansehen, die in Bezug auf statsmännische Einsicht jedem beliebigen andern Bürger gleichgestanden hätten; sie hatten unleugbar dieses und jenes erreicht, mussten also auf die eine oder andere Weise eine gewisse Befähigung gehabt haben. Der historische Stat konnte Plato auf seine Vorwürfe antworten, das neue Prinzip des Wissens, das er aufstelle, sei sehr zweifelhaften Wertes, da es die Möglichkeit der bisherigen Politik unerklärt lasse. Der Schluss des Menon bringt eine solche Erklärung. Es giebt in der Tat neben dem Wissen noch eine andere Quelle des richtigen Handelns: die wahre Meinung, die zufällig das Richtige trifft. Wer einen Weg zwar selbst nicht gegangen ist noch ihn sonstwie genau kennt, aber aus irgend welcher Ursache die richtige Vermutung über ihn hat, kann einen andern ebenso gut führen, wie derjenige, der ihn wirklich kennt.

Ein neuer Satz kann erst dann hoffen, das Bestehende erfolgreich zu überwinden, wenn er nicht nur seine eigene Wahrheit erweist, sondern auch die Möglichkeit des bisherigen Irrtums erklärt. So macht auch die Unterscheidung zwischen richtiger Meinung und Wissen die Möglichkeit der bisherigen falschen Politik erklärlich, der gegenüber sich nun

die platonische mit um so grösserm Rechte als die allein wahre betrachten kann. Denn natürlich liegt Plato hier der Gedanke völlig fern, dem historischen Statsleben auch nur die geringste Berechtigung zuzuerkennen. Der Nachweis der begrifflichen Grundlage der bisherigen Politik stellt ihre Uebelstände nur in ein um so grelleres Licht. Zunächst nämlich zeigt sich, dass der Mangel der bisherigen statsmännischen Tüchtigkeit, wonach dieselbe nicht von dem einen Individuum auf das andere übertragen werden konnte, eine notwendige und unabwendbare Folge ihres unwissenschaftlichen Wesens bildet, und demgemäss nicht aufzuheben ist, so lange dieses selbst unverändert bleibt. Indessen geht, wie unser Dialog zeigt, ihre Unzuverlässigkeit aus eben demselben Grunde noch weiter. Selbst für den Glücklichen, der sie durch Zufall erlangt hat, ist sie ein höchst unsicherer Besitz, da sie keine durch Gründe gebundene Erkenntniss ist. Sie gleicht einem Sklaven, welcher bei der ersten besten Gelegenheit davonläuft. Plato spottet deutlich genug über diese Statsmänner, diese wahrhaft göttlichen Wesen, denen ihre Weisheit wie ein Geschenk des Himmels in den Schooss fällt, die wie die Wahrsager so viel Schönes und Richtiges reden, aber leider selbst nicht wissen, was sie reden — so deutlich, dass sein Mitredner fühlt, die Statsmänner müssten von diesen scheinbaren Lobeserhebungen herzlich wenig erbaut sein (99 E.). Wenn der wahre Statsmann kommt, erklärt er, — derjenige nämlich, der auch einen andern dazu zu bilden im Stande sei — so werden jene sich neben ihm ausnehmen wie Schattenbilder neben einem leibhaftigen Menschen.

Dritter Abschnitt.

Gorgias.

Der Dialog Gorgias bietet neben einigen wichtigen neuen Gedanken andere, welche schon im Bisherigen erörtert wur-

den. Zu letzteren gehört der Satz von der Unvereinbarkeit der wahren, d. h. der platonischen, Politik mit dem historischen State (509 B — 513 C u. 521 A f.); sowie die Forderung einer wissenschaftlichen Vorbildung für den Statsdienst (455 B. 514 A f.)

Zunächst mag auf die charakteristische Form hingewiesen werden, in welcher hier die bei der Betrachtung des Statsmanns näher zu besprechende Idee eines Absolutismus des Wissens auftritt. (490 B. C.). Kallikles verwirft das positive Recht, weil es Gleichheit für alle fordert, und bezeichnet dagegen als das wahre und natürliche denjenigen Zustand, in welchem der Stärkere über den Schwächeren herrscht. Plato erklärt sich mit dem Satze, dass die Macht das Recht sei, in einem gewissen Sinne einverstanden, wenn man nämlich unter der Macht die Einsicht verstehe. Er veranschaulicht seine Meinung durch folgendes Beispiel. Wenn ein Quantum von Lebensmitteln unter eine Menge Menschen verteilt werden soll und unter ihnen ein Einziger sich befindet, der die für dieses Geschäft nötige Einsicht hat, nämlich ein Arzt, der weiss, wie viel jedem zu seinem Unterhalte notwendig und heilsam ist, so kommt diesem allein das Recht zu zu bestimmen, wie viel der Einzelne erhalten soll.

Der Schwerpunkt unseres Dialogs liegt jedoch in der Auseinandersetzung über das wahre Ziel der Regierung. Dieselbe knüpft an an eine Kritik der Rhetorik sowol in Hinsicht ihres wissenschaftlichen Wertes wie ihrer praktischen Anwendung. Gemäss der Eigentümlichkeit des athenischen öffentlichen Lebens war die Fähigkeit zu reden eins der Haupterfordernisse für den Statsmann; es braucht nur daran erinnert zu werden, dass derselbe als ῥήτωρ oder als derjenige bezeichnet wird, der δεινὸς λέγειν τε καὶ πράττειν ist. Als auch diese Fähigkeit, insbesondere seit dem Erscheinen des Gorgias in Athen i. J. 427, Gegenstand eines theoretischen Unterrichts wurde, konnte die neue Kunst der Rhetorik recht

eigentlich als die Wissenschaft gelten, welche die für die politische Laufbahn nötigen Kenntnisse verleihe. Gorgias fand denn auch das Anerbieten eines Protagoras und anderer, die Tugend zu lehren, geradezu lächerlich und beschränkte sich selbst darauf, seine Schüler zu tüchtigen Rednern auszubilden. (Menon 95 C.). Wenn irgend etwas im historischen State der Wissenschaft des Guten nahe kam, welche sich Plato an der Spitze des seinigen stehend dachte, so war es die Rhetorik; eine Auseinandersetzung mit derselben musste ihm notwendig erscheinen. Wir übergehen die Kritik der technischen Bedeutung dieser Kunst, welche den Inhalt des Gespräches mit Gorgias selbst bildet, und betrachten allein das Urteil Platos über die Grundsätze, von denen ihre praktische Verwendung geleitet wird.

Es sind in dieser Hinsicht zwei Punkte, auf denen Plato sich im schroffsten Gegensatz zu den Rhetoren seiner Zeit befindet. Diese gehen erstlich von der Behauptung aus, dass die Regierung nicht den Vorteil der Regierten, sondern der Regierenden selbst bezwecke, eine Anschauung, die ihre Berechtigung aus der sophistischen Unterscheidung zwischen positivem und natürlichem Recht herzuleiten sucht. So rühmt Polos die Macht der Rhetoren, dass sie wie die Tyrannen ihre Feinde nach Belieben verjagen, tödten und ihres Vermögens berauben können; sein Ideal ist König Archelaos von Makedonien, der sich vermittelst der grössten Greueltaten in den Alleinbesitz der Herrschaft zu setzen verstanden hat. Gleicherweise verwirft Kallikles die gemeine Meinung, dass jedem im State das gleiche Recht zukomme, und hält es für das wahre Recht, dass derjenige, der sich über die Menge emporzuschwingen wisse, die ihm zu Gebote stehende Macht dazu benutze, seine Begierden nach Möglichkeit gross zu ziehen und zu sättigen. — Daneben haben die Rhetoren noch eine andere Bestimmung des Statszwecks. Die Politik soll eine gewisse Rücksicht auf das Volk nehmen; indessen ge-

schieht dies nicht in der Weise, dass sie sein wahrhaft Bestes im Auge hat, sondern indem sie auf seine Begierden achtet und ihm zur Befriedigung derselben alles das verschafft, was ihm das Angenehmste ist. Die Rhetoren sind nicht wie Aerzte, die um der Gesundheit des Patienten willen denselben unter Umständen auch schneiden und brennen, sondern wie Kuchenbäcker, die dem Kinde alles geben, was seinen Gaumen reizt. Während vorher das Ziel des Stats statt des Interesses der Regierten dasjenige der Regierenden war, ist es jetzt die Lust der Regierten an Stelle ihres wahren Nutzens. Beides hängt nach Platos Meinung mit einander zusammen. Eine vollkommene Durchführung des Egoismus der Regierenden müsste zur Tyrannis oder zur oligarchischen Willkürherrschaft führen. Aber die athenische Demokratie lässt dies nicht zu, indem sie die Souveränetät des Demos aufrecht erhält und die Verwendung der Statsgewalt an dessen Zustimmung bindet. So ergiebt sich als notwendige Folge das Streben, dem Volke nach dem Munde zu reden und sich zum Werkzeug seiner Sympathien und Antipathien zu machen. Man dient dem eigenen Egoismus, indem man denjenigen der Menge befriedigt. So denkt sich Plato die natürliche Verknüpfung der beiden charakteristischen Züge der rhetorischen Praxis [1]), wenn er auch speziell von den grossen Statsmännern der Vergangenheit nicht behauptet, dass ihre den Begierden des Volkes dienende Politik aus ihrer Selbstsucht hervorgegangen sei.

Sehen wir, was Plato diesen Anschauungen entgegensetzt. Den Satz, dass das Wohl des herrschenden Teils der Gesellschaft der Zweck des States sei, sucht er zunächst durch den Nachweis zu entkräften, dass die Gerechtigkeit der wahre Nutzen des Einzelnen sei und dass also der Herr-

1) 509. 510; insbes. 510 D. Der wilde und ungebildete Tyrann ist niemand anders als der athenische Demos; vgl. den Schiffsherrn Stat 488.

scher seinen eigenen Vorteil erlange, wenn er der Gerechtigkeit gemäss das Wohl des Ganzen im Auge habe. Von dem Satze ausgehend, dass Unrecht leiden besser ist als Unrecht tun und Strafe zu erleiden für das Unrecht besser als unbestraft zu bleiben, zeigt er Polos, dass die Macht, nach Belieben tödten, verjagen und berauben zu können, nicht die Glückseligkeit ausmache. Ebenso hält er der extremen Hedonik des Kallikles entgegen, dass nicht jede Lust nützlich sei. — Ein zweiter Beweis ist aus dem Begriff der Regierung genommen. Im Verfolg jener Analogie des Arztes, der Lebensmittel zu verteilen hat, zeigt er, dass derselbe zwar die unbeschränkte Verfügung über dieselben habe, aber doch nicht für sich selbst den allergrössten Teil zurückbehalten dürfe; er tue dies so wenig wie der Schuhmacher, weil er am besten Schuhe verfertigen kann, deshalb für seine eigene Person in den allergrössten Schuhen einhergeht. Daraus folgt für die Politik, dass auch hier der Einzelne, der die nötige Macht hat, um den Zweck seiner Kunst zu erreichen, sie allein zu diesem Zwecke gebraucht. Diese Argumentation erscheint bemerkenswert. Sie nimmt ihre Beweiskraft allein aus dem, was wir das technische Prinzip genannt haben. Die Politik ist eine τέχνη; die τέχνη des Arztes hat unter ihren Merkmalen auch dieses, dass der Inhaber ihrer Gewalt dieselbe nur im Interesse seiner Kunst, nicht in seinem eigenen verwendet; folglich muss in der Politik das gleiche stattfinden. Mit andern Worten gesagt, soll hier der Zweck der Kunst gesetzgebend für den Künstler sein. Aber verträgt sich diese Art der Beweisführung mit dem Prinzip des Egoismus, das Plato gleich seinem Lehrer in grösster Strenge aufstellt? Kann für den Statsmann, dem wie jedem andern gestattet sein muss, seine Handlungen nur auf seinen eigenen Nutzen zu richten, das analoge Verfahren des Arztes eine Nötigung sein, die Macht, die er in Händen hat, einem fremden Wohle

dienstbar zu machen? Grote [1]) hat auf den hier zu Grunde liegenden Trugschluss aufmerksam gemacht. Der Arzt heilt einen Kranken, weil er dafür bezahlt bekommt, weil also der Zweck der Kunst zugleich sein eigenes Interesse ist; würde er ohne Bezahlung allein durch diesen Zweck sich verpflichtet fühlen, den Kranken gesund zu machen? Allerdings fehlt im Gorgias, wie gezeigt, der Nachweis nicht, dass in der Politik das Interesse der Kunst zugleich dasjenige des Künstlers ist. Aber dass daneben und unabhängig davon derselbe Satz durch den Begriff einer τέχνη begründet wird, zeigt, welche Bedeutung das technische Prinzip für die platonische Statslehre hat. Plato lässt sich beim Ausbau seines Stats in erster Linie von der Analogie mit dem Handwerk leiten. Weil in demselben das menschliche Handeln zugestandenermassen Erfolg hat, so glaubt er annehmen zu können, dass er durch eine Uebertragung der charakteristischen Merkmale desselben auf die politische Tätigkeit dasselbe gute Resultat erzielen werde. Aber die Analogie reicht nicht aus; denn so lange er sich allein von ihr leiten lässt, construirt er die Pflichten des Einzelnen vom Allgemeinen aus und beachtet nicht, ob der Egoismus desselben befriedigt werde oder nicht. Wir werden sehen, dass in den letzten Stadien der Entwicklung des Idealstats das Bestreben vorherrscht, die Anforderungen des Statszwecks mit den Rechten des Individuums in geeigneter Weise zu vermitteln.

Die Widerlegung des zweiten Grundsatzes der Rhetorik, dass die Regierung nicht das Beste, sondern nur das Angenehmste des Volkes bezweckt, stützt sich ebenfalls auf das technische Prinzip. Der Statsmann ist nach Plato entweder der Turnmeister oder der Arzt des Stats; jener, indem er allererst einen geordneten und gesunden Zustand desselben bewirkt, dieser, indem er den gestörten und erkrankten zur

1) History of Greece VIII, ch. 68, p. 264.

Ordnung und Gesundheit zurückführt. Aber auf beiden Gebieten ist das Ziel seines Tuns nicht die Lust, sondern das Wohl des Ganzen, nicht dessen eingebildeter, sondern sein wahrer Nutzen. So töricht der Arzt handelt, wenn er dem Kranken alle Speisen zu essen erlaubt, die derselbe begehrt, so unverständig ist der Statsmann, der dem Volke in allem seinen Willen tut. — Diese Auseinandersetzung erhält eine besondere Schärfe durch die Beziehung auf die Zeitgeschichte. Jene grossen Statsmänner, auf welche Athen mit Stolz blickt, ein Themistokles, Miltiades, Kimon, Perikles, sind nach Platos Meinung keine wahren Statsmänner gewesen, sondern haben es nur verstanden, den unvernünftigen Begierden des athenischen Volkes Befriedigung zu verschaffen. Plato verurteilt die ganze Entwicklung der athenischen Seeherrschaft seit der Gründung einer Flotte durch Themistokles, sowie alles, was damit im Zusammenhange steht, wie die Erbauung der Mauern um Stadt und Piräus. „Ohne Besonnenheit und Gerechtigkeit, sagt er, haben sie die Stadt mit Häfen und Schiffswerften und Mauern und Tributen und anderm derartigen Tand angefüllt“ (519 A). Er sieht den Beweis für die Richtigkeit seines Urteils in dem Schicksal Athens am Ende des peloponnesischen Krieges. Wie eine unvernünftige Pflege des Körpers eine gute Weile durch die Fülle desselben den Anschein erweckt, als sei er überaus gesund, und erst später die Krankheit eintritt, die seine ganze Schwäche verrät, so hat auch Athen zu der Zeit jener Männer glänzend und gross geschienen, und erst die Ereignisse nach der Zeit ihres Wirkens zeigen, wie schwach und ungesund es ist. Die Athener sehen allerdings den Grund ihrer Kraftlosigkeit nicht in dem Wirken jener Männer, dessen schöner Schein sie auch nach ihrem Tode blendet, sondern klagen ihre augenblicklichen Berater, wie Alkibiades u. a., als die Urheber des gegenwärtigen Uebels an. Aber in Wahrheit sind diese nur Mitschul-

dige, weil sie eine solche Politik fortsetzen, und jene dagegen die ersten und Hauptschuldigen.

Blickt man von hier aus zurück auf Sokrates, so zeigt sich, dass der erste Satz, dass die Regierung nur zum Wohle der Regierten da sei, ganz und gar sokratisch ist; er bildet, wie gezeigt, eine der Bestimmungen der alten Statspraxis, welche jener wieder einführen will. Anders der zweite. Im Allgemeinen ist ja auch Sokrates der Ansicht, dass Athens Blütezeit vor Perikles liegt, und gewiss ist ein guter Teil des Conservativismus unseres Philosophen aus dem Umgang mit seinem Lehrer geflossen. Aber wir finden keine Andeutung dafür, dass der letztere sein absprechendes Urteil über die Statsmänner seiner Zeit auf eine ungünstige Schätzung ihrer maritimen Politik gründete. Statt einer Missbilligung der sittlichen Folgen der Seeherrschaft Athens finden wir bei ihm gerade die Bemerkung, dass die seemännische Bevölkerung, das Produkt und die Grundlage dieser Politik, der bestdisziplinirte Teil der Bürgerschaft sei (Mem. III, 5, 18). Auch kann er, der so fest überzeugt ist, dass den Athenern der erste Rang unter den Hellenen gebührt, nicht zugleich ihre Herrschaft über die eine Hälfte derselben verurteilt haben. Wenn Plato an diesem Punkte ganz entgegengesetzte Ansichten mit der grössten Bestimmtheit ausspricht, so können dieselben nur aus seiner persönlichen politischen Stellung und aus den Standesanschauungen erklärt werden, in denen er aufwuchs. Dass Flotte und Seeherrschaft demokratische Uebel seien, war ein Dogma der griechischen Aristokraten schon im fünften Jahrhundert und noch mehr, nachdem der Zusammensturz des athenischen Seereichs ihnen nach ihrer Meinung Recht gegeben hatte. Man darf vermuten, dass dies eine Hauptquelle des Verdammungsurteils ist, das Plato über die maritime Entwicklung Athens fällt.

So weit der Inhalt der drei Dialoge, in welchen sich Plato mit der herrschenden Politik auseinandersetzt. Erwägt man ihren Gehalt an positiven Bestimmungen, so bringen dieselben zum Entwurf des Charmides nicht viel Neues hinzu. Sieht man nämlich ab von den Andeutungen eines Absolutismus des Wissens und des Gegensatzes von allgemeinem und Einzelinteresse, so ist die Herrschaft des Wissens und seine Beschränkung auf eine Minderzahl schon dort vorhanden; seine Zuverlässigkeit in Beziehung auf den Besitz wie auf die Fortpflanzung folgt unmittelbar aus seiner wissenschaftlichen Natur, und die Richtung des Statszwecks auf das Wohl der Regierten ist etwas selbstverständliches, da ja die Wissenschaft des Guten gerade deswegen an die Spitze gestellt wird, damit sie denen, welche das wahre Ziel ihrer Tätigkeit selbst nicht erkennen können, dasselbe vorschreibe. Aber alle diese Gedanken haben durch die in der Praxis der athenischen Demokratie aufgezeigten Gegensätze ihre rechte Begrenzung und Bestimmtheit erhalten. Sie heben sich ab von dem Hintergrunde eines Statslebens, in welchem wahre politische Begabung eine Sache des Zufalls ist, welches jeden, der in den herrschenden unwissenschaftlichen Meinungen und Anschauungen erzogen worden ist, für befähigt zu politischer Tätigkeit erachtet und demgemäss keinen seiner Bürger davon ausschliesst, und welches endlich den Nutzen der herrschenden Klasse oder als Mittel dazu die unverständige Lust des Volkes zum Ziele hat.

Fünftes Kapitel.

Der Dialog vom Statsmann.

(*Πολιτικός.*)

Wenn wir im Charmides und den verwandten Dialogen die erste Fixirung der Grundbegriffe der platonischen Statslehre sehen und die Kritik des historischen Stats, da sie im wesentlichen keine neuen Bestimmungen bringt, in dasselbe Stadium setzen; wenn wir andrerseits — von den Gesetzen abgesehen — im „State" den vollendeten Ausbau erblicken: so bezeichnet der „Statsmann" eine mittlere Stufe der Entwicklung. Die Skizze des Charmides erhält hier bedeutende Ausführungen, doch bleibt sie in dieser erweiterten Form hinter der vollständigen Zeichnung des Idealstats noch um ein beträchtliches zurück. — Die Erörterung schliesst sich auch hier am leichtesten dem Gange des Dialoges an.

(258 B — 267 C.) Wir übergehen die Begriffsentwicklung, vermittelst welcher Plato zu dem Satze gelangt, dass die Statskunst eine Hirtenkunst ist, deren Objekt die Herden der Menschen, d. i. die Menschheit in ihrer Gliederung nach stadtstatlichen Gemeinschaften, sind. So bemerkenswert die hier wie im ganzen Dialoge angewandte Methode ist, so bietet sie doch für unsern Zweck keine Ausbeute, da der eigentlich wertvolle politische Gehalt in den Ausführungen liegt, welche die Begriffsbestimmungen begründen und begleiten. Es ist wie mit Spinozas „Ethica ordine geometrico demonstrata", an welcher nicht die Propositionen und Demonstrationen, sondern die Scholien und Anhänge das wichtigste sind.

(267 C — 277 A.) Auf dem bezeichneten Punkte stellt sich die Notwendigkeit heraus, zwischen der Politik und den übrigen Hirtenkünsten noch weiter zu unterscheiden. Der

begriffliche Unterschied ist dieser. Die Leitung jeder andern Herde liegt in der Hand eines Wesens, das höherer Natur ist als die Herde selbst, und zwar kommen alle Teile der Pflege diesem einen zu; dagegen ist der Inhaber der Politik gleichen Wesens mit denjenigen, auf die sich seine Kunst bezieht, und er hat die Sorge für die letzteren nicht allein, sondern in Gemeinschaft mit einer Menge anderer Künstler. Der Rinderhirte giebt seiner Herde alles, was sie bedarf; er verschafft ihr Nahrung, heilt sie im Falle von Krankheit, leitet die rechte Zuchtwahl und ergötzt sie durch Musik, „soweit die tierische Natur Anteil daran hat". Dagegen ist der Statsmann ein Mensch unter Menschen, und eine Reihe anderer Künste, wie die des Kaufmanns, Landmanns, Bäckers, Arztes u. s. w. machen den Anspruch, an ihrem Teile nicht minder für das Wohl der Gemeinschaft zu sorgen. Diese Unterscheidung wird in den bekannten Mythus eingekleidet, welcher den Zustand der Welt und insbesondere das Leben der Menschen in der jetzigen und in der derselben vorhergehenden Weltperiode oder, nach Platos Ausdruck, unter der Herrschaft des Zeus und derjenigen des Kronos schildert. In jenem frühern Zeitalter führten die Menschen ein paradiesisches Leben; der Gott selbst leitete ihre Herde in gleicher Weise, wie jetzt der Mensch, das göttlichere Tier, die niedern Tiere leitet; was sie bedurften, entnahmen sie mühelos den Händen der Natur. Als aber der Umschwung eintrat und das Weltganze der Führung durch den Gott entbehrend fortan seinen eigenen Weg ging, da fanden sich auch die Menschen mit allen ihren Bedürfnissen auf sich selbst angewiesen und mussten darauf denken, aus eigener Kraft für ihre Leitung sowol wie für alles andere zu sorgen. Die Götter gaben ihnen zu diesem Zwecke die Künste und alles, was dazu gehört, mit auf den Weg. — Der Mythus drückt die Tatsache der vollkommenen Selbständigkeit des Menschengeschlechts in Bezug auf die Beschaffung seines gesammten

Wohlbefindens aus, welche wir bereits als eine spezifische Grundlage der platonischen Statslehre, im Gegensatz z. B. zur xenophontischen, bezeichneten. Die Menschheit wird hier (274 A) mit einem bezeichnenden Ausdrucke *αὐτοκράτωρ* genannt. Aus dieser Lage des Menschengeschlechts — immer natürlich in ihrer Gliederung nach antiken Stadtstaten gedacht — ergeben sich die erwähnten beiden Eigentümlichkeiten der politischen Hirtenkunst. Der Stat muss sich zunächst seine Regenten unter einer Zahl von ursprünglich gleich beanlagten Individuen suchen; es giebt unter den Menschen kein von Natur höher geartetes Geschlecht, das als solches unmittelbar zur Herrschaft berufen wäre. Welche Stellung die platonische Statslehre zu dieser Frage nimmt, ist weiter unten zu erwägen; die folgenden Erörterungen des Dialogs sind allein durch das zweite Charakteristikum bestimmt. Gegeben ist also als Zweck das Wohl des Stats, als Mittel dazu eine Summe von Künsten, von denen eine die königliche Kunst ist. Es fragt sich nun, welche von allen die letztere ist und wie sie sich von den andern unterscheidet. Anscheinend hat demnach der übrige Teil unseres Dialogs wie der frühere allein den Zweck, die gesuchte Statskunst in ihren spezifischen Bestimmungen aufzufinden. Die andern Künste werden, wie es scheint, aus der Gesammtheit aller abgetrennt und bei Seite geworfen, bis jene eine nachbleibt. Aber eben diese Absonderung leistet etwas Höheres, das als der eigentliche Zweck anzusehen ist: eine Gliederung des Stats nach den in ihm vorhandenen Tätigkeiten oder, was dasselbe, eine Einteilung des Gemeinwesens nach seinen durch die Verschiedenheit der Beschäftigung bedingten Ständen. Damit aber kommt der Statsmann auf dasselbe zurück, was der Charmides und der Euthydemos beabsichtigen, indem sie alle im State vorhandenen Künste in die Gesammtheit der ausführenden auf der einen und in die eine anordnende auf der andern Seite einteilen. Indessen unterscheidet Plato hier

drei Arten von Künsten; es sind von unten aufsteigend die Gruppe der eigentlich handwerksmässigen Tätigkeiten, sodann drei mittlere Künste, welche der Regierungskunst unmittelbar zur Seite stehen, die Strategie, Rhetorik und Gerichtskunde, und endlich die oberste, die Kunst der Regierung selbst.

Bevor er die spezielle Erörterung beginnt, macht er noch die weitere Einteilung der Politik in die Gewaltherrschaft gegen den Willen der Beherrschten und in die Herrschaft mit Zustimmung derselben. Jene ist die Tyrannis, diese die Regierung eines Königs und nur letztere ist die wahre Politik. Wir werden auch auf diese Bemerkung zurückkommen müssen. (276 E.)

(287 B — 290 D.) Was zuerst die Masse der niedern Künste betrifft, so versucht Plato eine Klassifikation derselben. Die erste Gruppe bezweckt die Herstellung lebloser Stoffe. Sodann folgt die Gesammtheit der Hirtenkünste, deren Objekt die Tiere sind. Endlich kommen die Künste der persönlichen Dienstleistungen, deren Vertreter nach der Art ihrer Dienste in Sklaven und unter den Freien wieder in Kaufleute und was sich daran anschliesst, in Herolde, Dolmetscher und andere niedere Statsdiener und drittens in Wahrsager und Priester zerfallen. Bemerkenswert, aber nach dem an andrer Stelle Gesagten leicht erklärlich ist, dass bei letzteren Plato sich hütet, die Definition ihres Berufs, dass sie nämlich die Aussprüche der Götter zu interpretiren, durch Opfer jenen angenehme Gaben darzubringen und von ihnen durch Gebete Gutes für die Menschen zu erwirken verstehen, als die seinige zu geben [1]); auch bestätigt sich die Vermutung, dass sie den Statsmännern sehr nahe kommen, nicht in einer Weise, welche ihnen selbst erwünscht sein könnte. Die Wirklichkeit zeigt sie allerdings in der Nähe derselben: in Aegypten ist der König zugleich Priester, und in Athen

---

1) 290 C. νομίζονται und ὡς τὸ νόμιμόν φησι.

figurirt der oberste Priester, der ἄρχων βασιλεύς, unter den höchsten Beamten, ja er führt allein jenen Namen eines Königs, der nach Platos Meinung gleichbedeutend mit dem eines Statsmanns ist. Aber die folgende Prüfung der Politiker der Wirklichkeit auf ihre Einsicht zeigt, dass dieselben in diesem Punkte nur Schattenbilder neben den wahren Politikern sind; und mit ihnen werden dann auch die Diener des Cultus zu leeren Schemen von Statsmännern. —

(303 D — 305 E.) Indem wir den Abschnitt über die historischen Statsmänner einstweilen bei Seite lassen, wenden wir uns sogleich zu den drei mittleren Künsten. Zunächst mögen einige Einzelheiten hervorgehoben werden. Die Strategie hat die Führung des Krieges zur Aufgabe; die richterliche Kunst soll die bestehenden Gesetze auf die einzelnen Fälle anwenden; die Rhetorik weiss die Masse der Bürger zu überreden. Was die erste betrifft, so wird nicht gesagt, woher das zu ihr gehörige Heer genommen werden soll; da die Regierenden nichts weiter sind als dies — es wird ausdrücklich von ihnen gesagt, dass sie selbst nichts tun, sondern nur Anweisungen geben (305 D) — so kann nur angenommen werden, dass das Heer aus den übrigen Bürgern gebildet wird. — Es könnte auffallen, in einem platonischen State eine Kunst zu finden, welche ausdrücklich nicht lehren will, sondern nur überreden. So energisch auch Plato eine solche von dem Platze der obersten Regierung wegweist, so verkennt er doch nicht ihre Bedeutung an andern Stellen des Statslebens. Wenn er im Menon eine doppelte Quelle des richtigen Handelns unterschied, das Wissen und die nicht auf Gründe sich stützende Ueberzeugung vom Rechten, so hatte die Unterscheidung dort den Zweck, die falsche Statskunst abzuweisen. Aber die Tatsache, dass sich eine erfolgreiche Praxis auch auf Meinung gründen lassen könne, war damit doch unumstösslich anerkannt und so ein Prinzip ge-

schaffen, das unbedenklich zur Anwendung kommen konnte, da wo ein richtiges Handeln erforderlich war, ein Wissen des Handelnden aber aus irgend welchen Ursachen sich nicht erreichen liess; es bedurfte dann nur der nötigen Vorkehrungen, dass die mitgeteilte Meinung stets die richtige sei. Im letzten Grunde kommt es doch wie in der gesammten menschlichen Praxis, so in der Politik nur auf die Richtigkeit des Handelns, nicht auf die Quelle an, aus welcher dieselbe fliesst. Ausdrücklich widerlegt Plato das Bedenken Menons, dass die wahre Meinung nur bisweilen das Richtige treffe, durch die Bemerkung, dass dieselbe, so lange sie eben wahre Meinung sei, es jederzeit tue (Menon 97 D). Den ausgiebigsten Gebrauch von diesem Prinzip macht er bekanntlich bei der Erziehung des zweiten Standes im Idealstate. Aber auch schon im Gorgias (454 f.) sucht er den Meister der Rhetorik darauf zu führen, dass seine Kunst in der Tat einen Wert besitze; nicht die Ueberredung überhaupt sei verwerflich; es frage sich nur, was zum Gegenstand derselben gemacht werde. Im Phädrus (270 f.) sucht er geradezu eine richtige, auf psychologischer Einsicht beruhende Kunst der Ueberredung zu begründen. So wendet er denn auch in unserm Dialoge eine derartige Kunst für den Verkehr der Regierung mit der Masse des Volkes an; wobei natürlich die Voraussetzung ist, dass sie in der Tat nur der Regierung zu dienen und allein das Gerechte zu ihrem Gegenstande zu nehmen gewillt ist (304 A).

Wie kam Plato dazu, diesen drei Künsten eine so eigentümliche Stellung in seinem State zu geben? Die oberste Kunst unseres Dialogs ist gleich der Wissenschaft des Guten, welche im Charmides und den verwandten Dialogen an der Spitze des States steht. Sie wird hier (305 E) ebenso wie im Euthydemos (291 C) als die πολιτικὴ τέχνη bezeichnet; auch ist die Kenntniss des Sittlichen (καλόν), Gerechten (δίκαιον) und Guten (ἀγαθόν), welche den Regenten des Statsmanns gegeben

wird (309 C), nach bekannten Voraussetzungen der sokratisch-platonischen Ethik nichts anderes als jenes Wissen um das Gute allein. Andrerseits entsprechen die mittleren und niedern Künste zusammengenommen genau den dienenden Künsten des Charmides. Wie die letztern als die ausführenden von der obersten, der anweisunggebenden, unterschieden werden, so erscheinen hier die genannten drei als die Diener der Kunst der Regenten. Dass das Bestimmungsrecht der Regierenden hier nicht auch wie dort auf alle übrigen Tätigkeiten ausgedehnt wird, hebt die Uebereinstimmung nicht auf. Die niedern Künste stehen natürlich eben so wenig wie die mittlern mit unbeschränkter Selbständigkeit neben der obersten. Plato wird gemeint haben, dass die faktische Ausdehnung des Anordnungsrechtes über das Gebiet des Handwerks und ähnlicher Beschäftigungen nicht nötig sei, da auf demselben die Consumtion selbst das Maass und die Zeit der Produktion bestimme. — Hält man also das Schema des Statsmanns und dasjenige des Charmides zusammen, so fällt als eine Veränderung auf, dass die Gesammtheit der untergebenen Künste an unserer Stelle in zwei Gruppen geteilt ist. Was veranlasste Plato, die genannten drei aus jener Masse herauszuheben, in eine nähere Beziehung zur obersten Kunst zu setzen und sie doch wieder von dieser scharf zu trennen? Der Euthydemos (289 C f.) vermag einigen Aufschluss darüber zu geben. Als sich dort Sokrates unter den vorhandenen Künsten umsieht, um diejenige zu finden, welche seiner Idee einer Wissenschaft des Guten entspricht, greift er nach der Rhetorik und nach der Strategie. Zwar bestätigt sich seine Erwartung, in ihnen das Richtige gefunden zu haben, nicht, aber es ist damit doch die Tatsache ausgesprochen, dass in der Wirklichkeit diese beiden Künste seiner Idee am ähnlichsten erscheinen. Dass er dies von der Rhetorik annehmen konnte, ist bei der Besprechung des Gorgias ausgeführt worden. Auch die Strategie hatte in Athen die allergrösste po-

litische Bedeutung[1]). So kann Perikles, der das Amt der Strategie inne hat, augenscheinlich in dieser Eigenschaft die Abhaltung von Volksversammlungen nach eigenem Ermessen veranlassen oder verhindern, und trotz des heftigen Drängens des Volkes und trotz seines Amtes den Ausmarsch gegen die im Lande liegenden Peloponnesier unterlassen; als sich ferner nach jener vorübergehenden Amtsentsetzung die Gunst des Volkes ihm wieder zuwendet, erhält er mit der Strategie zugleich „πάντα τὰ πράγματα“ zurück[2]). „Das Collegium der Strategen, sagt Droysen[3]) war, seitdem die Reformen von Ol. 80 den Areopag seiner grossen statsrechtlichen Stellung beraubt hatten, dem Stat für das, was mit den Competenzen jenes Collegiums der bewährten Statsmänner verloren gegangen war, ein teilweiser Ersatz.“ Während aber Plato die besondere Wichtigkeit dieser Künste für die regierende anerkennt, verwirft er ihre direkte Vermischung mit derselben. In gleicher Schärfe wie im Euthydemos führt er im Statsmann den Nachweis, dass der Strategie sowol wie der Rhetorik nicht die oberste Entscheidung, sondern analog den übrigen dienenden Künsten nur die Ausführung des Statswillens zukomme. Mit der dritten, welche hier hinzugefügt wird, verhält es sich ebenso. Es ist bekannt, welche hervorragende Stellung das Gerichtswesen im Organismus der athenischen Demokratie einnimmt. Wenn Plato auch die nähere Beziehung nicht verkennt, in welcher dasselbe zur obersten Regierung steht, so kann er doch auch hier einen Einfluss auf den Statswillen selbst nicht billigen. Während also die Sonderstellung der mittleren Künste in der Masse der dienenden durch die Praxis gegeben war, geschah es im Gegensatz gegen dieselbe, dass sie von der obersten regierenden Gewalt abgetrennt und auf die Funktionen einer lediglich ausführenden Beamtung eingeschränkt wurden.

---

1) S. Droysen, Bem. üb. d. att. Strategen. Hermes 9, S. 1 f.
2) Thukydides II, 21. 22. 65.
3) a. a. O. S. 14.

Der Grund dieser Abweichung liegt offenbar in der Tendenz der platonischen Statslehre auf eine absolute Aristokratie, von welcher weiter unten ausführlich zu reden sein wird. Wenn in der Tat das Wissen der wenigen Einsichtigen herrschen soll, so darf den Strategen, Rhetoren u. s. w., da sie nur auszuführen, nicht selbst anzuordnen verstehen, kein politischer Einfluss eingeräumt werden. Indessen ist dies in dem State unseres Dialogs nicht vollkommen durchgeführt. Ebenso wie Sokrates auf der einen Seite meint, dass die Volksversammlung sich aus Unwissenden zusammensetze, und auf der andern ihre politischen Rechte ungeschmälert bestehen lässt, so fehlen auch hier die demokratischen Elemente nicht ganz. Zu denselben gehört schon die bereits erwähnte Institution eines Bürgerheeres; denn offenbar macht dieselbe die Regierung in der Durchführung ihrer Beschlüsse sowol über Krieg und Frieden wie über innere Verhältnisse vom Volke abhängig. Eine absolute Herrschaft des Wissens ist nur da möglich, wo dem letzteren die gesammte Gewalt des States zur unbedingten Verfügung steht. Auch die Rhetorik kann allein bei einer solchen Inkonsequenz bestehen. Denn wenn auch das Prinzip der Ueberredung, das in derselben zur Geltung kommt, an sich, wie gezeigt, der platonischen Wertschätzung des Wissens nicht widerspricht, so beweist doch seine Anwendung in diesem Falle, dass die Herrschenden auf die Zustimmung der Beherrschten zu ihren Entschliessungen angewiesen sind. Wir erkennen hier einen Rest der sokratischen Vorstellung, dass die Wissenden in der Weise regieren, dass sie die Volksversammlung nach Art der Rhetoren überreden. Allerdings ist die Ueberredung bei Sokrates eine andere als bei Plato. Hier steht sie im Gegensatz zum Wissen, dort ist sie eine einfache Mitteilung des Wissens. Auch nimmt sie bei Sokrates den ganzen Umfang des Verkehrs zwischen Regierung und Untertanen ein, während sie an unserer Stelle nur eins der Mittel ist, welche

in demselben zur Anwendung kommen. Die platonischen Regenten haben nämlich in jedem einzelnen Falle die Wahl, ob sie absolutistisch ohne Rücksichtnahme auf das Volk ihr Vorhaben ins Werk setzen oder ob sie Zwang anwenden oder endlich ob sie zu dem Mittel der Ueberredung greifen wollen (304 D). Aber immerhin ist das Band zwischen beiden noch nicht vollständig zerschnitten, was ja denn auch erklärlich ist, wenn das Volk sich im Besitz der militärischen Gewalt befindet. — Vergleicht man also das platonische Statsideal auf diesem Punkte mit der athenischen Demokratie, so erscheint im Wesentlichen bereits die Souveränetät aus der Gesammtheit der Bürger, d. h. der Volksversammlung, hinaufverlegt in eine aristokratische Minderheit. Die Beamten, die bisher Beauftragte des Demos waren, sind Beauftragte dieses Standes der Wenigen, wobei zugleich darauf gesehen wird, dass der Teil von Souveränetät, den sie an sich gerissen haben, ihnen wieder genommen werde. Der Demos ist politisch rechtlos; doch bleibt wenigstens die Form seines alten politischen Einflusses, die Zustimmung zu den Vorschlägen der Statsmänner zum Teil noch bestehen, wie auch die Führung der Waffen ihm noch gelassen wird. — Die politische Unfreiheit des Demos in dem State unseres Dialogs spricht sich in seiner Bezeichnung als *τὸ δουλικὸν γένος* aus (309 A). Es mag bemerkt werden, dass den Regierten mit dieser Benennung nicht der Charakter von Sklaven, wie er in der Wirklichkeit existirt, z. B. des Sklaven eines athenischen Bürgers, gegeben werden soll. Wir sahen oben, dass die Kunst des Unfreien nur eine der vielen niedern Künste ist; auch werden 311 C die Regierten als aus Sklaven und Freien bestehend betrachtet. Man kann also aus jener Bezeichnung nicht schliessen, dass Plato alle Bürger, welche nicht in der Regierung sitzen, in den Sklavenstand des historischen States hinabstossen will. Aber allerdings würde mit der Einführung seines States in Attika dasjenige fortfallen, was ein

athenischer Bürger vor dem Unfreien sowol wie vor dem Metöken und Freigelassenen voraushat, das Recht der Beteiligung an der Regierung durch Abstimmung und Bekleidung von Aemtern. Die gesammte Bevölkerung Attikas mit Ausnahme der wenigen Regierenden, von den höchsten Beamten herunter bis zum Sklaven, würde ohne weitere politische Unterschiede in die eine Klasse der Regierten und politisch Rechtlosen zusammengehen. Es ist dasselbe, wenn Plato im spartanischen State die Periöken den Heloten, welche dort ausdrücklich als Sklaven (οἰκέται) bezeichnet werden, in Bezug auf ihr Verhältniss zu den Spartiaten völlig gleichstellt. (Stat 547 C.) Ob er damit als Vertreter einer fortgeschritteneren Denkweise eine Erhebung der Unfreien und der politisch rechtlosen Freien in die sociale Stellung der Bürger oder als schroffer Aristokrat eine Erniedrigung der Majorität des Bürgerstandes beabsichtigt, mag unentschieden bleiben.

Noch in einer andern Beziehung ist die Sonderstellung der besprochenen drei Künste bemerkenswert. Sie bezeichnet eine mittlere Stufe der Entwicklung zwischen dem zweiteiligen Stat des Charmides und dem in drei Stände gegliederten der Politeia. Während in letzterem die Gewerbtreibenden und Landbauer den Vertretern unserer niedern Künste entsprechen, und unsere Regierenden den Philosophen bis zu einem gewissen Grade gleichkommen, liegt in dieser mittlern Gruppe der Kern zu dem zweiten Stande. Allerdings unterscheidet sie sich noch wesentlich von demselben; indessen drängt gerade die soeben besprochene Unvollkommenheit des absolutistischen Prinzips zu einer dahin gehenden Entwicklung. Die Rhetorik kann, wie gezeigt, bei consequenter Durchführung desselben nicht bestehen bleiben, und ausser den Strategen muss in diesem Falle auch das ihnen untergebene Heer aus dem Volke herausgenommen und von demselben abgeschlossen werden, so dass auf solche Weise, wenn man von der Gerichtskunst absieht, ein der

Kriegerkaste des „Stats“ vollkommen ähnlicher Stand sich bildet.

(305 E — 311 C.) Wir kommen nach der Betrachtung dessen, was in unserm Dialoge der Gesammtheit der dienenden Künste im Charmides entspricht, endlich zu der obersten Kunst, in der wir, wie schon erwähnt, die Wissenschaft des Guten wieder finden. Hier fällt zunächst folgendes auf. Bei der Untersuchung der drei mittleren Künste hat sich ergeben, dass sie nur Anordnungen auszuführen wissen, nicht selbst anordnen können; das letztere bleibt der gesuchten πολιτική vorbehalten. Wir erwarten danach im Nächsten von einer Kunst zu hören, deren Inhaber dieses Bestimmungsrecht auszuüben versteht, von einer Kunst des Regierens, wie sie ja auch die Wissenschaft des Guten ist. Aber statt dessen führt die Erörterung mit einer eigentümlichen Wendung auf eine Kunst, die eine besondere Klasse von Menschen hervorzubringen weiss, solche nämlich, welche den Stat gut zu lenken vermögen. Die πολιτική ist nicht eine Kunst, welche selbst regiert, sondern welche die richtigen Regenten erzeugt. Wir haben hier offenbar zwei verschiedene Tätigkeiten. Denken wir uns alle Künste, die den Stat unseres Dialogs ausmachen, in ihren Trägern verkörpert, so haben wir im Grunde vier Stände. Zu oberst derjenige, der die rechten Statslenker zu erzeugen weiss und sie an ihre Stelle setzt, gleichsam der grosse Statspädagoge; sodann die praktischen Statsmänner, denen jenes Bestimmungsrecht zufällt; darauf die Feldherren, Redner und Richter; endlich die Banausen. Sehen wir, wie diese auffallende Gestaltung des Statswillens mit den entsprechenden Bestimmungen des Charmides auf der einen und des „States“ auf der andern Seite übereinstimmt, beziehentlich ihnen widerspricht.

Was zuerst die eigentlichen Regenten betrifft, so werden die persönlichen Eigenschaften ausführlich dargestellt, welche sie zu ihrem Berufe geeignet machen und welche

ihnen zu verleihen die Aufgabe jenes obersten Pädagogen ist. Der Zweck ihrer Erzeugung und Erziehung ist die Mischung des energischen und des besonnenen Temperaments. Plato legt derselben eine besondere Wichtigkeit bei; das Wohl des States hängt nach seiner Meinung davon ab (307 E. 311 B.). Wir erfahren auch die Mittel, durch welche diese Mischung hergestellt werden soll. Das erste ist die Kenntniss des Sittlichen, Gerechten und Guten, d. h. mit andern Worten die Wissenschaft des Guten. Indessen wird den Regenten nicht das eigentliche Wissen davon zu teil, sondern nur die wahre Meinung. Die „wahrhaft wahre Meinung verbunden mit Gewissheit" (309 C) könnte allerdings nach der Erörterung des Menon das Wissen zu bedeuten scheinen; aber warum wird nicht geradezu ἐπιστήμη gesagt? Auch 309 D ist die Wahrheit nicht jene eine bestimmte, sondern nur eine derartige (τοιαύτη), und 309 E werden geradezu Meinungen (δόξαι) dafür gesetzt. Man muss danach den Zusatz an letzterer Stelle ὥς γε ἐν πολιτείᾳ so verstehen, dass sie die wahre Einsicht und Weisheit nur so weit besitzen, als eine solche für das praktische Statsleben nötig ist. — Es kann auffällig erscheinen, dass die Wissenschaft des Guten hier nur als Mittel zur Bildung des Charakters erscheint, da sie doch gerade die Einsicht ist, welche die Regenten zur Ausübung ihres Berufes nötig haben. Indessen konnte sich Plato an unserer Stelle einer nochmaligen Erwähnung ihres Wissens in dieser Eigenschaft für überhoben halten, da er von Anfang an (258 B) die Statskunst als ein Wissen bezeichnet und in einem frühern Abschnitte, dem noch zu besprechenden über die historischen Statsmänner, ihnen im Gegensatz zu ihren Abbildern in der Wirklichkeit das Wissen beigelegt hatte. — Ein zweites Mittel zu dem gedachten Zweck ist eine sorgfältige Ueberwachung der Geschlechtsverbindungen; durch Zwischenheiraten sollen beide Temperamente schon in der Anlage der Herrscher gemischt werden, Einrichtungen, in

welchen wir die ersten Anzeichen der umfassenderen und freilich nicht für diesen Zweck allein getroffenen Bestimmungen des „Stats“ über die rechte Erzeugung der Regierten erkennen. Ausserdem geht jenem Unterricht eine Erziehung vorher, welche die Zöglinge fähig macht, die genannten Ideen in sich aufzunehmen.

Von der unwissenschaftlichen Form abgesehen, in welcher diese Regenten die Kenntniss des Guten besitzen, kommen dieselben den Herrschern des „Stats“ sehr nahe. Sie werden gleich diesen nicht allein mit der nötigen Einsicht, sondern auch mit den erforderlichen Charaktereigenschaften ausgerüstet, wohingegen in der Skizze des Charmides allein die Bestimmung gegeben war, dass die Regierenden Wissende sein sollten.

Der eigentliche Stat ist damit vollendet. Wenn die Menschen, die das Gute erkennen und deren Wollen ein gleichmässiges Gewebe von Energie und Besonnenheit ist, erzeugt, gebildet und in die Regierung der Stadt eingesetzt sind, ein einzelner, wo ein einzelner not tut, eine Anzahl, wo mehrere erforderlich sind, so beginnt der Stat von da an seine Tätigkeit, die ungestört weiter geht, so lange es an solchen richtigen Herrschern nicht fehlt. Aber eben hier drängt sich die Frage auf, wer derjenige ist, welcher diese Regenten erzeugt, bildet und einsetzt, und woher er kommen soll. Derselbe ist so wenig etwas Nebensächliches im State, dass Plato vielmehr in ihm allein den durch den ganzen Dialog gesuchten wahren Statsmann, den *πολιτικός*, sieht. Auch wird am Ende der Untersuchung (311 C) das gesammte Glück der Stadt, so weit es menschlich erreichbar ist, von ihm abhängig gedacht, indem er nämlich vermittelst jenes „Gewebes“ von Regierenden den ganzen Stat zusammenhält. Die niedern und mittlern Künste sind in der Wirklichkeit vorhanden; die praktischen Regenten sind stets da, wenn nur derjenige nicht fehlt, welcher sie bildet. Woher also

soll dieser selbst genommen werden? Wir erinnern uns, dass Plato es dem historischen State zum Vorwurf machte, dass die politische Begabung seiner Führer eine Sache des Zufalls sei; sollte er denselben Mangel bei seinem eigenen State übersehen haben? — Man könnte vermuten, dass der wahre Statsmann kein andrer sei als der Philosoph, und da es doch wohl Philosophen gebe und immer geben werde, der Stat auf gutem Grunde stehe. In der Tat sind beide identisch, nur freilich nicht dem Begriffe nach. Es ist bekannt, dass den Dialogen Sophist und Statsmann ein dritter folgen sollte, der den Philosophen darzustellen hatte. Jedenfalls war also der Begriff desselben von dem des Statsmanns unterschieden, da er den Gegenstand einer eigenen Untersuchung bilden konnte. Es lässt sich sogar, obgleich jener Dialog nicht geschrieben wurde, mit einiger Wahrscheinlichkeit angeben, was der Unterschied nach Platos Meinung war. Der erste Teil der beabsichtigten Trilogie, der Sophist, macht (267 B f.) auf einer der untersten Stufen der begrifflichen Leiter, auf welcher er zu der Definition des Sophisten hinabsteigt, die Unterscheidung zwischen Meinen und Wissen. Auf dem Gebiete des Meinens trennt sich am Ende der Untersuchung der Volksredner vom Sophisten, und zwar nach der verschiedenen Anwendung, welche dieselbe Kunst bei beiden findet; jener redet öffentlich, in langen Reden, vor grossen Versammlungen; dieser hingegen in Privatkreisen, mit kurzen Reden, d. h. in Frage und Antwort, und mit nur Einem, dem Mitredner. Es fällt auf, dass Plato hier (268 B), ohne irgend sichtliche Veranlassung zu haben, zu gleicher Zeit mit diesen beiden ihre Gegensätze, nämlich den Statsmann (πολιτικός) und den Weisen (σοφός) nennt; es wird ausdrücklich gesagt, dass jener erste nicht der Statsmann, sondern der Volksredner, jener zweite nicht der Weise, sondern der Sophist sei. Die Beziehung, welche auf diese Weise zwischen beiden Gegensätzen angedeutet wird,

kann nur die sein, dass das, was der Rhetor und der Sophist auf dem Gebiet des Meinens, der Statsmann und der Weise auf dem des Wissens sind. Wenn es gestattet ist, für den Weisen den Weisheitsfreund zu setzen, so unterscheidet sich demnach der Statsmann vom Philosophen dadurch, dass jener das Wissen im statlichen Leben anwendet, dieser es allein in Frage und Antwort ausspricht; die reine Dialektik des letzteren wird von ersterem für den Stat gebraucht oder, um das Bild des „Stats“ vorauszunehmen, sie unterscheiden sich, wie der Philosoph, der in der Anschauung der Ideen lebt, sich von demjenigen unterscheidet, der mit diesen Ideen erfüllt in die traurige Höhle der sinnlichen Welt hinabsteigt, um die arme Menschheit von dem Druck des Sinnenscheins durch die Einführung jener Ideen in die Praxis, so weit es möglich ist, zu erlösen. — So weit der begriffliche Unterschied. Aber ist derselbe auch ein Unterschied der Person? Wie denkt sich Plato den Philosophen neben dem wahren Statsmann im State? Auch als Privatmann? Ihr Wissen ist dasselbe; die Ideen des Sittlichen, Gerechten und Guten sind die Quintessenz der philosophischen Weisheit. Bilden sich beide dasselbe Wissen unabhängig von einander? Oder lernt der wahre Statsmann es vom Philosophen, so dass nun wieder nicht mehr jener, sondern eigentlich dieser das wahre Oberhaupt des States wäre und der gesammte Stand der Regierenden aus drei über einander aufgebauten Abteilungen bestände? Diese Vorstellung erscheint unmöglich. Auch im „State“ ist ja der Beschauer der Ideen und derjenige, der sie in die Wirklichkeit einführt, eine und dieselbe Person. Plato selbst schrieb und dachte über Politik und musste sich doch andrerseits zu den Philosophen rechnen; er konnte nicht meinen, dass das, was in seiner Person vereinigt sei, in andern auseinandergelegt werden solle, und musste sich daher auch den wahren Statsmann unseres Dialogs zugleich als Philosophen vorstellen.

Zweierlei bleibt allerdings auch so noch bemerkenswert. Zunächst ist die Frage nach der gesicherten Fortdauer des States mit dieser Identifizirung nicht beantwortet. Es lässt sich nicht bestreiten, dass Philosophen in der Wirklichkeit existiren; aber werden sie notwendig zu aller Zeit vorhanden sein? Auch der athenische Stat des fünften Jahrhunderts konnte mit einiger Sicherheit darauf rechnen, dass die statsmännischen Talente, deren er für seine Leitung bedurfte, ihm nicht fehlen würden; wenn Plato damit nicht zufrieden gestellt war, so kann man auch von seinem State den Nachweis verlangen, dass er die Fortdauer der Philosophie als durch irgend welche gegebene oder neu geschaffene Notwendigkeit gesichert nachweise. Man kann sogar das Gegenteil für möglich halten, da ja der historische Stat von Sokrates an die Philosophen aufs äusserste verfolgt. Wir werden später zu zeigen haben, wie der „Stat" diese Lücke ausfüllt.

Auf der andern Seite lässt die Identität des πολιτικός mit dem φιλόσοφος den Unterschied zwischen der sie beide vereinigenden Persönlichkeit und den faktischen Regenten des States unberührt. Dies Verhältniss ist um so weniger auffällig, da es im modernen Stat zur unbedingten Geltung gelangt ist. Zeller[1]) vergleicht mit Recht den Philosophenstand des „Stats" mit unserm wissenschaftlich gebildeten Beamtenstande. Aber im „State" ist diese Analogie doch nicht ganz genau. Die Philosophen regieren dort selbst, während die modernen Beamten nicht zugleich diejenigen sind, welche die Wissenschaft produziren und lehren; der Lehrkörper der Universität ist nicht die Regierung. Dagegen entspricht den modernen Einrichtungen das Verhältniss beider im „Statsmann". Auch hier sind die Erzieher der rechten Regenten nicht selbst Regierende. Indessen scheint es nicht, dass bei Plato dieselben Gründe dafür vorhanden sind wie im moder-

---

1) Philos. d. Gr. II S. 783.

nen State. In letzterem mag vor allem ein doppeltes zu Grunde liegen. Auf der einen Seite ist die Wissenschaft selbst zu unabgeschlossen und zu sehr den Umänderungen ausgesetzt, als dass sie billiger Weise den Anspruch darauf machte, den Stand der realen Dinge in jedem Augenblick ihrem derzeitigen Standpunkte anzupassen; und auf der andern Seite ist in Folge ihres weiten durch Ein Individuum nicht zu beherrschenden Umfangs die Vereinigung von vollkommener Theorie und Praxis in demselben Menschen nicht möglich. Aber diese Gründe fallen bei Plato weg. Seine rationalistische Erkenntnisstheorie stellte ihm die Vollendung der Wissenschaft und damit ihre absolute Unbeweglichkeit in den Kreis der Möglichkeiten; die Philosophen im „Stat" haben in der Tat die vollkommene Wissenschaft. Andrerseits konnte er annehmen, dass bei dem damaligen Stand der Theorie wie der Praxis die Umspannung beider durch einen Einzelnen ebenfalls möglich sei; wie denn die Philosophen in ihrem funfzigsten Lebensjahre zur Idee des Guten, dem Gipfel der Weisheit, gelangen und doch vorher funfzehn Jahre lang praktische Statsmänner gewesen sind und auch sonst neben der Ausbildung ihres Geistes in beträchtlichem Maasse für ihre militärische Tüchtigkeit haben sorgen müssen. Da also diese beiden Argumente für Plato nicht existirten, so kann man fragen, was ihn sonst abhielt, den Weisen zugleich die praktische Regierung zu geben. Der Grund davon scheint in der Abneigung der Philosophen gegen die Dinge der Wirklichkeit zu liegen. Es braucht nicht daran erinnert zu werden, wie nichtig und wesenlos Plato die reale Welt erscheint. Die Beschäftigung mit ihr ist ein Verbrechen an der höhern geistigen Bestimmung des Menschen; ist doch der Körper nur ein Gefängniss der Seele. Wenn ihn nicht andere Gründe antrieben, die Lust an den Schattenbildern der Höhle selbst würde den Philosophen des „Stats" nicht bewegen, das reine Licht der Ideen zu verlassen und an

jenen finstern Ort hinabzusteigen, um die Dinge des Scheins gemäss der Wahrheit zu ordnen. Plato selbst muss keine Lust verspürt haben, als faktischer Herrscher eines Stats die Last und die Verantwortlichkeit der Regierung zu tragen, sondern es vorgezogen haben, als Privatmann dem Regenten vorzuschreiben und so in Wahrheit der oberste Lenker zu sein, ohne mit dem äussern Scheine auch die Arbeit auf sich zu nehmen. Ist er doch der Meinung, dass der wahre Herrscher derjenige sei, welcher das nötige politische Wissen besitze, einerlei ob er selbst als König sein Land regiere oder ohne Amt einem Könige als Ratgeber zur Seite stehe (259 A). Hieraus also dürfte sich die Trennung von Theorie und Praxis erklären, welche unserm Dialoge eigentümlich ist. Die wissenschaftlichen Regenten des Charmides sondern sich hier in zwei Klassen, von denen die eine das Wissen hat, aber es nicht selbst auf die Regierung anwendet, die andere regiert, aber nicht selbst das Wissen, sondern allein die wahre Meinung besitzt. Wir werden auch hierauf bei der Besprechung des „Stats“ zurückkommen müssen. Die Abneigung der Philosophen ist, wie schon angedeutet, unverändert geblieben; aber sie sind trotzdem zugleich praktische Statsmänner geworden.

(290 D — 303 D). Mit der Darstellung der Regenten und ihrer Bildung durch den Philosophen schliesst der Dialog. Sein Zweck ist in der Tat erfüllt: die Masse der der Menschheit für die Beschaffung ihrer Glückseligkeit gegebenen Künste ist im Gemeinwesen so verteilt, wie sie am besten jenes Ziel erreicht. Der Abschnitt über die historischen Politiker, dessen Besprechung uns jetzt obliegt, kann zu dem Schema des States nichts hinzufügen; doch bringt er dafür einige weitere wichtige Bestimmungen des Wesens der Regierung in Platos idealem Entwurf im Gegensatz zu derjenigen im State der Wirklichkeit. Zunächst werden für den Idealstat alle diejenigen Kriterien abgelehnt, nach denen man

in der Wirklichkeit Königtum, Tyrannis, Aristokratie, Oligarchie und Demokratie zu unterscheiden pflegt: die Gesetzlichkeit der Regierenden, ihre Zahl, ihr Verhältniss zu den Regierten, ob es ein gewaltsames oder freiwilliges sei, und ihr Vermögensstand. Die Regierung im besten Stat hat allein dieses eine Merkmal, dass die Herrschenden das zur Herrschaft nötige Wissen haben; daneben ist es einerlei, ob sie arm oder reich, einer, wenige oder viele sind, über freiwillig oder gezwungen Dienende herrschen und endlich ob sie mit oder ohne Gesetze regieren. Das Beispiel des Arztes, der ebenfalls den Kranken heilt, ohne dass diese Eigenschaften etwas an der Ausübung seiner Kunst ändern, ist auch hier der Beweis dafür, dass es so sein muss. (Vgl. oben S. 66 f.).

Was zunächst die Freiwilligkeit oder Unfreiwilligkeit der Herrschaft betrifft, so scheint Plato damit der frühern Aeusserung zu widersprechen, dass die wahre Statskunst im Gegensatz zur Tyrannis eine Herrschaft über Freiwillige sei. (276 E). Es ist nicht wahrscheinlich, dass er hier die früher gemachte Einteilung wieder aufheben will; man wird demnach versuchen müssen, diese beiden Stellen mit einander in Einklang zu setzen. Als das Bindeglied, welches die Knechtschaft der Untertanen und das Nichtvorhandensein von Tyrannis vereinigt, kann der Zweck des States angesehen werden. Die Regierung regiert zum Wohl der Untertanen, ein Zweck, den diese nur billigen können. Soll sie dazu aber im Stande sein, so muss sie absolut regieren; die Untertanen wünschen also um ihres eigenen Wohls willen ein solches Verhältniss, in welchem sie selbst von aller Regierung ausgeschlossen sind. Sie sind frei, insofern sie dies im Allgemeinen wünschen; sie sind Knechte, insofern sie im Einzelnen unter einer absoluten Gewalt stehen. Ganz dasselbe findet in Hobbes' Stat statt. Sein Statswille existirt nur durch den Einzelnen. Wenn die letzteren ihren Bedürfnissen

in der Vereinzelung genügen könnten, so würden sie keinen Stat schaffen. Aber nun er einmal da ist, regiert er absolut, mit Ausschliessung jedes Einzelwillens, weil nur so der Einzelne das erhält, was er erstrebt.[1])

Der letzte der erwähnten Punkte, die Freiheit der Regierenden in Bezug auf die Gesetzgebung, wird ausführlich erörtert, da sie auf den ersten Blick einigermassen auffallend erscheint. Die Theorie der Gesetzgebung, welche Plato aufstellt, ist diese. Das Objekt der Gesetze, die Wirklichkeit, besteht aus lauter Individualitäten; weder unter den Menschen noch unter ihren Handlungen finden sich zwei Einzelheiten, welche so vollkommen mit einander übereinstimmten, dass eine allgemeine Norm für beide das Richtige und Gerechte treffen könnte. Nun sind aber die Gesetze Normen, welche nicht allein für zwei Individuen das Gleiche festsetzen, sondern für die ganze Summe derer, die in einem bestimmten Punkte übereinstimmen, mögen sie auch in den übrigen von einander abweichen. Es ist also natürlich, dass sie nicht in allen Einzelheiten das vollkommen Angemessene treffen. Sie sind gleich einem Turnlehrer, welcher eine Reihe von Knaben zu derselben Zeit unterrichtet und ihnen allen die gleiche Zeit und das gleiche Maass von Anstrengungen zumisst, obgleich für jeden von ihnen gemäss seinen individuellen Kräften nur ein ganz bestimmtes, dieses Mittelmaass überschreitendes oder hinter ihm zurückbleibendes Quantum das vollkommen Passende wäre. Aber eben dieses Gleichniss zeigt, dass jene Unbilligkeit der Gesetze ein Mangel ist, der nicht vermieden werden kann; der Turnlehrer könnte nicht sein ganzes Leben lang bei jedem Knaben sitzen und mit absoluter Genauigkeit ausmessen wollen, wie viel Anstrengung den Kräften desselben entspreche. Gesetze sind also ein notwendiges Uebel. Eine andere Frage ist jedoch

1) In diesem Sinne ist auch die oben (S. 80 f.) besprochene Bezeichnung der Untertanen als eines δουλικὸν γένος zu verstehen.

die, ob und wann sie abgeändert werden dürfen. Der historische Stat giebt hierauf die Antwort, dass eine Abänderung wohl gestattet sei, aber nur mit dem Willen der gesammten Bürgerschaft. Wer etwas besser wisse als die Gesetze sagen, müsse erst seine Mitbürger überreden, das Bessere an die Stelle des Bestehenden zu setzen; ohne ihren Willen sei die Einführung des Besseren tyrannische Willkür. Plato kann dies gemäss dem Grundgedanken seiner Statslehre nicht zugeben. Die Wissenden können nur dann dem State wahrhaft nützen, wenn sie in jedem Augenblick unbeschränkt ihrer Einsicht folgen dürfen. Wenn das Vernünftige an Stelle des Unvernünftigen gesetzt wird, so ist das unter allen Umständen zum Nutzen des Ganzen, mag die Einführung gewaltsam sein oder mit Zustimmung der Regierten geschehen. So wartet auch der Arzt nicht erst die Zustimmnng seiner Patienten ab, um, wenn etwa Temperatur und Winde anders geworden sind, andere Vorschriften zu geben als diejenigen, welche unter den frühern Verhältnissen die zweckmässigsten waren. Es ist damit ein Prinzip formulirt, das für die platonische Statslehre gleich grosse Bedeutung hat, wie das technische und das aristokratische. Man kann es als das P r i n z i p d e s A b s o l u t i s m u s d e s W i s s e n s jenen beiden anreihen. Es steht mit denselben im engsten Zusammenhang. Die Einsicht kommt nur wenigen zu; soll sie also herrschen, so muss die Majorität von der Setzung des Statswillens absolut ausgeschlossen sein, da andernfalls wiederum nicht das Wissen, sondern mit ihm zugleich die Unwissenheit regieren würde. Es kann auch hier an Hobbes erinnert werden, bei welchem ebenfalls der Statswille nicht an Gesetze gebunden ist (De cive VI, 14).

Wir erinnern uns an dieser Stelle des Kriton, in welchem Plato den hier abgelehnten Gesetzesabsolutismus des historischen Stats gebilligt hatte, und zwar gebilligt, trotzdem das Leben des ihm so teuren Lehrers demselben zum

Opfer fiel. Denn offenbar ist die „Rede der Vielen“ (Statsmann 296 A), dass eine Abänderung der Gesetze nur bei Zustimmung aller Bürger gestattet sei, dasselbe wie jene frühere Auseinandersetzung, wonach der Einzelne dem State gegenüber sein individuelles Wissen nur geltend machen darf, indem er den allgemeinen Willen zu überreden sucht. Eine consequente Durchführung seines obersten politischen Prinzips musste Plato von dieser herrschenden Auffassung abbringen, und wenn in unserm Dialoge, wie oben gezeigt, in der Verwendung der Rhetorik und in der Institution eines Bürgerheeres noch Spuren einer Abhängigkeit der Wissenden von den Nichtwissenden vorhanden sind, so verschwindet dieselbe im „State“ vollständig. — Es könnte scheinen, dass auf diese Weise die Behauptung des Kriton, dass Sokrates sich nicht durch die Flucht der Vollziehung des Urteils entziehen durfte, hinfällig würde. Indessen ist dies nicht der Fall. Plato verteidigt Sokrates' Verhalten, weil dadurch der Gehorsam gegen den Willen des States gewahrt wird. Diesen fordert er gleich seinem Lehrer unbedingt, dagegen den Gehorsam gegen die Gesetze nur so lange, als er in denselben einen adäquaten Ausdruck des allgemeinen Willens anerkennt. Wenn hier an ihre Stelle etwas anderes tritt, so wird damit zwar die Heiligkeit des Gesetzes aufgehoben, aber diejenige des States bleibt in voller Kraft bestehen, und dieselbe unbeschränkte Geltung, welche er früher für die Beschlüsse der Allgemeinheit verlangte, wird er jetzt den freien Entscheidungen seiner Regenten zuerkennen. Noch im „State“ (557 B f.) erscheint ihm als das Grundübel der athenischen Demokratie die mangelnde Autorität des Ganzen gegenüber dem Einzelnen, und unter den verschiedenen Formen desselben zählt er auch dies auf, dass dort die zum Tode Verurteilten dem Spruche zum Trotz frei umhergehen. — Die neue Formulirung hebt vielmehr eine solche Unzuträglichkeit auf, dass Sokrates, obgleich ungerecht ver-

urteilt, dem Spruche getreu in den Tod gehen muss. Der Widerstreit zwischen allgemeinen Beschlüssen und individueller Einsicht, der hier so grell auftritt, fällt weg, sobald der Statswille nicht mehr in der Form von Gesetzen erscheint, welche von der Gesammtheit der Bürger abhängen und denen gegenüber besseres Wissen für sich allein nichts vermag, sondern die unbeschränkte Entscheidung der Einsichtigen ist. Sokrates kann in Platos Stat nicht mehr der Starrheit der Gesetze zum Opfer fallen, weil sein Wissen ihn unter die Herrschenden setzen würde.

Plato begnügt sich nicht damit, die seiner Theorie widersprechende Erscheinung des historischen States abzuweisen. Wie er im Menon die Idee des wahren Statsmanns nicht allein durch die Darstellung desselben, sondern daneben durch die begriffliche Formulirung des historischen in der Weise begründet, dass die aufgezeigte Grundlage des letzteren, die wahre Meinung, sich als mangelhaft erweist, so giebt er auch hier den Grund des Gesetzesabsolutismus an, um dessen Mangelhaftigkeit zu desto klarerem Bewusstsein zu bringen. Er redet auch hier in den ihm geläufigen Analogien des Arztes und des Steuermanns. Nehmen wir den ersteren. Es ist denkbar, dass ein Arzt die unbeschränkte Macht, die seine Kunst erfordert, missbraucht; er kann seines eigenen Vorteils wegen oder durch Verwandte und Freunde des Kranken bestochen den letzteren statt zu heilen vermittelst seiner Kunst aus dem Leben schaffen. Wenn die Laien hiergegen keine Sicherheit zu haben glauben, so werden sie sich, um sich zu schützen, zusammentun und vermittelst einer allgemeinen Abstimmung feststellen, nach welcher Norm fortan die Heilung der Kranken unter ihnen erfolgen solle. Sie werden weiter es dem beauftragten Arzte zur Pflicht machen, seine Kunst allein nach diesen Gesetzen auszuüben; zur Erzwingung seines Gehorsams werden sie jedesmal nach Beendigung der Heilung Rechenschaft fordern und wenn es

sich findet, dass er von den Gesetzen abgewichen ist, ihn mit den äussersten Strafen belegen. Sie müssen consequenterweise noch weiter gehen; die in den Gesetzen niedergelegte Heilkunde muss für die allein wahre gelten; jeder, der um dieselbe unbekümmert die wahre Methode, Kranke gesund zu machen, sucht, muss als unnützer Grübler verdammt, und wenn er andere zur praktischen Ausführung seiner neuen Heilkunst zu gewinnen sucht, als Feind des States bestraft werden. Die Beziehung dieser Analogie auf die athenische Demokratie ist leicht ersichtlich. Auch hier liegen von der Gesammtheit jetzt oder in früherer Zeit gegebene Gesetze vor, welche der Regierung die Ausübung ihres Amtes vorschreiben; die jährlich bestellten Beamten werden auf dieselben verpflichtet und bestraft, wenn ihnen bei ihrer Rechenschaftsablage Ungesetzlichkeit nachgewiesen wird; dasselbe Athen muss endlich einen Sokrates, der das wahre Wissen vom State selbst sucht und andere zu suchen veranlasst, als Sophisten verspotten und als Verderber der Jugend hinrichten. Der Stat, welcher nicht durch die Kunst des Wissenden, sondern durch die von der Gesammtheit gegebenen Gesetze regiert wird, gerät zuletzt in unabwendbarer Entwicklung in einen Zustand der absoluten Stagnation; jeder Fortschritt zu einer bessern Politik ist abgeschnitten, weil die bestehende keine freie Forschung zulässt und die Aenderung von dem Gesammtwillen des unwissenden Volkes abhängig macht.

So gross ist das Elend des historischen States. Es liegt nahe zu fragen, ob denn die Grundlage, welche allein die erste Ursache davon bildet, die unumgänglich notwendige ist. Sie ist es, so lange die Voraussetzung, auf welcher sie selbst wieder beruht, in der Wirklichkeit zutrifft. Dies ist keine andere als die Annahme, dass derjenige, welcher mit der unumschränkten Macht des States bekleidet ist, sie wegen der Schwäche der menschlichen Natur immer und notwendig an-

statt zum Wohl des Ganzen in seinem eigenen Interesse verwenden wird. Wenn in der Tat der Besitz der Macht immer und notwendig den Missbrauch zur Folge hat, so ist die absolute Herrschaft der Gesetze trotz all des Elends, das sie im Gefolge hat, besser als die absolute Herrschaft eines Einzelnen; denn die Gesetze beruhen doch immerhin auf Erfahrung und an ihrer Fixirung hat der Rat erfahrener Männer einigen Anteil gehabt, aber der schlechte Wille eines Einzelnen bringt den Stat unvermeidlich an den Abgrund des Verderbens. Von den beiden Uebeln der Tyrannis und des Gesetzesstates ist das letztere als das kleinere zu wählen, wenn es auch an sich noch gross genug ist, um das Leben zu einem *βίος ἀβίωτος* zu machen.

Aber wie steht es, wenn dies richtig ist, mit dem in unserm Dialoge gezeichneten Idealstate, in welchem gerade für die Wissenden eine absolute Herrschaft gefordert wird? Ist derselbe für Plato eine hypothetische Construction, von der er rückhaltslos zugiebt, dass ihre Voraussetzung niemals wirklich werden könne? Wir dürfen dies nach dem an früherer Stelle Gesagten auch hier nicht annehmen. Plato, dem das Elend der Menschheit zu Herzen ging, wie je einem Philosophen, musste sich vielmehr die Frage vorlegen, ob denn jene letzte Voraussetzung des historischen Stats und damit die Notwendigkeit seiner schlimmen Lage sich nicht aufheben lasse. Gegen den Absolutismus der Regierenden an sich würde die Menschheit nach seiner Ansicht nichts einzuwenden haben; wenn jener wahre König käme, meint er, so würden ihn alle willkommen heissen. (301 D). Der historische Stat fordert nur, dass zugleich Garantien gegen den Missbrauch seiner Macht geschaffen werden. Plato muss diese Forderung als berechtigt anerkennen. Bei der Darstellung des gesetzlichen Absolutismus seiner Regenten giebt er mehrere Male ausdrücklich als unerlässliche Voraussetzung an, dass dieselben neben ihrem Wissen auch Tugend und

Gerechtigkeit besitzen. (293 B. D. 297 A. B.). Es ergiebt sich daraus ein viertes Prinzip der platonischen Statslehre, das man das Prinzip der Verhinderung des Missbrauchs nennen kann. Wenn die Forderung eines Wissens auf die Notwendigkeit führte, demselben absolute Macht zu geben, so lehrte auf der andern Seite die Betrachtung des historischen Stats, dass es unumgänglich sei, zugleich mit der Einsetzung des Absolutismus Vorkehrungen gegen die schlechte Verwendung desselben zu treffen. Es ist das stets wiederkehrende Problem, wie sich die für die erfolgreiche Leitung der Statsgeschäfte so wertvolle Concentration der Macht in der Hand der Befähigten mit dem Schutze der Unbefähigten gegen Missregierung vereinigen lasse. Man giebt zu, dass z. B. die unumschränkte Herrschaft Friedrichs des Grossen seinem State unendlich mehr geleistet hat, als es der beste Parlamentarismus vermocht hätte; aber man scheut sich, dieselbe Machtvollkommenheit einem Andern zu geben, so lange man nicht Sicherheit zu haben glaubt, dass derselbe gleich jenem sich als den ersten Diener des States betrachten werde[1]).

Hat Plato in unserm Dialoge den neuen Grundsatz nur aufgestellt, ohne ihm auf die Ausgestaltung des vorliegenden Stats Einfluss einzuräumen? Man muss annehmen, dass wenn er die Notwendigkcit zugab, den Regenten nicht nur Wissen, sondern auch Tugend zu geben, er diese Forderung selbst erfüllen wollte. Die oben besprochene sorgfältige Veranlagung, Erziehung und Bildung seiner Herrscher scheint wirklich diesen Zweck zu verfolgen, und die Mischung der beiden Temperamente vor allem die Aufgabe zu haben, den richtigen Charakter herzustellen, der der Tugend und der Gerechtigkeit in besonderem Maasse fähig ist; wie denn z. B.

1) M. vgl. J. St. Mill, Betrachtungen über Repräsentativ-Regierung. Deutsch v. Wessel S. 86—93.

in der Tat als Wirkung des philosophischen Unterrichts auf die zur Tollkühnheit neigenden Charaktere angegeben wird, dass sie dadurch geneigt werden, an der Gerechtigkeit teil zu haben. (309 D). Diese Auffassung wird dadurch bestätigt, dass die Erziehung des zweiten Standes im „State“, die gleichfalls eine Harmonie von Energie und Besonnenheit bewirkt, ausgesprochenermaassen den Zweck hat, die Krieger von dem Missbrauch ihrer Macht abzuhalten. (Stat 375 B f. 410 C f.) Es erledigt sich dadurch zugleich jene Bemerkung, welche Plato bei der Vergleichung der jetzigen Leitung der Menschen mit derjenigen in der frühern Weltperiode machte, dass nämlich einstmals ein Gott sie regierte, dass dagegen jetzt die Menschen in Betreff ihrer Führung auf ihresgleichen angewiesen seien. Der Unterschied, der von Natur nicht existirt, kann durch Kunst erzeugt und so die jetzige Art der Herrschaft in diesem Punkte annähernd der frühern gleich gemacht werden. Das Mittel dazu ist eben die besondere Erziehung der Herrscher. — Der „Statsmann“ sucht allein in der Tugend der Regenten die Garantie gegen eine selbstsüchtige Regierung. Die Wirkung des neuen Prinzips auf die platonische Statslehre ist damit nicht erschöpft. Der vollkommene Ausbau des Idealstats wird eine viel weitergreifende Anwendung desselben zeigen.

Ein Rückblick auf den Gorgias kann zeigen, was dieses Prinzip im Grunde bedeutet. Wir sahen dort die Forderung einer auf das Wohl des Ganzen gerichteten Regierung unabhängig von einander auf der einen Seite durch den Egoismus der Regierenden, auf der andern durch den Begriff der Kunst begründet. Die letztere Argumentation galt uns als Beweis, dass Plato seinen Stat zum Teil — und zwar zum allergrössten Teil — aus seinem allgemeinen Zweck heraus construire, ohne auf den Egoismus der einzelnen Glieder, den doch der oberste Grundsatz seiner Ethik in vollstem Umfange anerkenne, zu achten. Die Betrachtung des histo-

rischen Stats in unserm Dialoge lehrt ihn die Einseitigkeit dieser Methode und die Notwendigkeit, die politischen Prinzipien mit den ethischen in Einklang zu bringen. Der erste Schritt dazu geschieht hier durch die Aufstellung jenes neuen politischen Grundsatzes. Allerdings werden der allgemeine Zweck und das individuelle Interesse nur in der Weise vereinigt, dass die widerstrebende Kraft des letztern gebunden wird, nicht dadurch, dass sie mit einander ausgesöhnt werden, was die platonische Ethik, da sie den Egoismus für berechtigt erklärt, fordern musste und was denn auch im „Stat" geschieht. Aber immerhin ist doch damit auf diesen Trieb der lebendigen Wesen einige Rücksicht genommen. Die platonische Politik erhält dadurch mit der grössern Consequenz auch grössere Realität. Unser Dialog ist im Wesentlichen ein Ausbau des technischen Prinzips; die Frage: wer ist der πολιτικός, d. i. derjenige, der fähig ist gut zu regieren? — beherrscht die ganze Darstellung; mit der besprochenen neuen Wendung dagegen kommen wir auf die Frage: wer ist der, der gut regieren will? In der realen Welt gilt nur der selbstsüchtige Wille der Individuen; Begriffe sind hier ohnmächtig. Indem Plato auf jenen Rücksicht zu nehmen beginnt, geht sein Statsgebäude aus dem Zustande einer rein begrifflichen Construction in denjenigen eines Systems von realen Faktoren über und nähert sich dadurch der vollendeten Form, in welcher es im „State" erscheint.

Ueberblickt man den gesammten Inhalt des Statsmanns, so wird es berechtigt erscheinen, dass wir demselben eine mittlere Stellung zwischen der Skizze des Charmides und dem vollkommenen Idealstate zuwiesen. Die Masse der niedern Künste im Charmides trennt sich hier bereits in zwei Gruppen, und die Grundsätze des Absolutismus und der Verhinderung des Missbrauchs finden zuerst eingehende Berücksichtigung. Andrerseits entfernt sich die Gestalt des zwei-

ten Standes in unserm Dialoge beträchtlich von der entsprechenden im „State"; die regierende Klasse ist hier noch nach Theorie und Praxis eingeteilt, und die Frage nach ihrer gesicherten Fortdauer bleibt unbeantwortet; der Absolutismus entbehrt der vollkommenen Durchführung; endlich erscheint die Tugend der Regierenden als alleiniges Mittel zum Schutze gegen eine schlechte Regierung, und der Egoismus überhaupt wird nur zu hemmen gesucht, nicht auch zugleich nach einer andern Richtung hin als berechtigt anerkannt.

Sechstes Kapitel.

Die fehlerhaften Staten im Dialog vom State.

Mit dem „Statsmann" schliesst für unsere unmittelbare Erkenntniss die vor dem „Stat" liegende politische Gedankenbildung Platos ab. Indem wir zum „Stat" übergehen, scheint es, dass wir sogleich an die eigentliche Aufgabe unserer Untersuchung heranzutreten haben, den Idealstat zu erklären, indem wir durch Vergleichung der im System gegebenen Argumentation mit der in der bisherigen Entwicklung liegenden die Gründe desselben nachzuweisen suchen. Indessen werden wir noch einen Augenblick von dieser Aufgabe ferngehalten. Die Summe der aussersystematischen Argumente, an deren Hand eine Beurteilung der im System selbst gegebenen möglich ist, ist mit den in der bisherigen Darstellung besprochenen nicht erschöpft. Der „Stat" selbst enthält nämlich neben jenen eine Gruppe anderer, die von ihnen deutlich unterschieden ist. Wir können nicht glauben, das Material zur genetischen Erklärung des Idealstats vollständig beigebracht zu haben, bevor nicht auch diese Reihe von ausser dem System liegenden Gründen einer nähern Betrachtung unterzogen ist.

Der „Stat“ giebt ausser dem Aufbau des Idealstats eine Kritik von vier als fehlerhaft bezeichneten Verfassungen. Der selbständige Wert dieser Beurteilung kommt für uns nicht in Betracht; wir haben nur ihre Bedeutung für unsern Zweck ins Auge zu fassen. Dass sie eine solche hat, ist leicht ersichtlich. Die vier dargestellten Verfassungen sind die Hauptarten der in der Wirklichkeit vorkommenden Statsformen. (445 C. 544 A f.). Ihre Kritik kommt also einer Kritik des gesammten historischen Statslebens gleich; und wenn sie fehlerhaft genannt werden, so ist damit die politische Wirklichkeit in ihrer Totalität als verfehlt demjenigen State gegenübergestellt, der als der einzig gute gelten soll, d. i. dem platonischen Idealstate. Nun giebt sich zwar diese Kritik in unserm Dialoge für eine Consequenz des vorhergehenden Aufbaus des besten Stats, der scheinbar durch eine vollständig unabhängige Argumentation bewerkstelligt wird; indessen können wir dies nicht als die ursprüngliche Folge der Gedanken ansehen. Die fehlerhaften Staten sind gleichsam der negative Abdruck des platonischen Stats. Wenn es einerlei wäre, wie dieser Abdruck ausfiele, so hätte sich Plato beim Zeichnen des positiven Bildes keine Schranke aufzuerlegen brauchen. Aber nun soll jener mit der unabänderlich feststehenden Wirklichkeit stimmen. Ganz natürlich also musste darauf Rücksicht genommen werden, dass er gerade so und nicht anders ausfiele; das Bild musste sich nach dem Abdruck richten. Wenn in einem fehlerhaften State diese oder jene Institution als ein Schaden erscheinen sollte, so musste in dem vollkommenen sie entweder fehlen oder ihr Gegenteil vorhanden sein. Es wäre eine nicht vorkommende Spezies philosophischen Denkens, ein ideales Gebilde ganz unabhängig aus eigenen Prinzipien aufzubauen und nachher den wunderbaren Fund zu machen, dass genau die gegenteiligen Bestimmungen dasjenige sind, was als Fehler und Schaden der Wirklichkeit erscheint. Auf keinen

Fall ist diese Kritik, wie sie in der Darstellung nach dem guten Stat erscheint, so auch im Geiste des Urhebers nach der vollständigen Gestaltung des Idealstats entstanden; wenigstens muss sie gleichen Alters mit diesem sein. Wir können sogar noch einen Schritt weiter gehen. Die Entwicklungsgeschichte philosophischer Gedanken bezeugt es, dass die Erkenntniss der Fehler des in der Wirklichkeit Gegebenen der Erkenntniss dessen, was sein soll, stets vorangeht. Es ist in der Tat nicht so, dass der Philosoph ein Bild entwirft und zugleich darauf sieht, dass der Abdruck mit dem Wirklichen stimme; es ist vielmehr die harte Realität der Dinge, welche als das Primäre dem Geiste des Philosophen ihr Gepräge aufdrückt. Wir werden mit einiger Wahrscheinlichkeit annehmen können, dass die Kritik des historischen Stats im Wesentlichen bei Plato feststand, als dieser an den vollständigen Ausbau seines Ideals ging. Jedenfalls aber haben wir das Recht, aus jener Darstellung eine Reihe von Argumenten zu entnehmen, die neben den in der bisherigen Entwicklung gegebenen einen bestimmenden Einfluss auf den Idealstat ausübten.

Dieser Einfluss ist dreifacher Art. Zunächst haben alle verschiedenen Erscheinungsformen der politischen Wirklichkeit eine gemeinsame Ursache. Plato glaubt diejenige Institution bezeichnen zu können, welche in den verschiedenen Stadien ihrer Entwicklung notwendig jene vier verschiedenen Formen nach einander erzeugt. Wenn also diese die Bedingung der gesammten fehlerhaften Wirklichkeit ist, so ist anzunehmen, dass Plato sie in seinem besten State nicht zugelassen hat. Da ferner diese gemeinsame Grundlage in jeder der vier Verfassungen eine verschiedene Gestalt annimmt, so folgen in jeder aus ihr eine Reihe von Uebeln, welche dem betroffenden State eigentümlich sind. Indem Plato dieselben bezeichnet, werden wir mit einer zweiten Gruppe von statlichen Erscheinungen bekannt gemacht, welche

er ebenfalls in seinem Idealstate zu vermeiden gesucht haben muss. Endlich hat eine der vier Verfassungen, die spartanisch-kretische, neben den Fehlern einige lobenswerte Einrichtungen aufzuweisen. Wir werden in denselben Vorbilder für die gleichen Bestimmungen im Idealstate zu sehen haben.

Das erzeugende Prinzip der gesammten politischen Wirklichkeit ist natürlich da am deutlichsten zu sehen, wo es im Anfang seiner Entwicklung steht. Dies ist im spartanisch-kretischen State der Fall. Diejenige Institution, welche nicht nur diesen selbst bedingt, sondern auch mit der Notwendigkeit eines Naturgesetzes im Laufe der Zeit über diesen hinaus zu immer schlechtern Verfassungen führt, ist die Verbindung von Erwerbstätigkeit und Regierung in denselben Personen. Sie tritt, um von Kreta abzusehen, im spartanischen State in der Form auf, dass die regierende Klasse der Spartiaten Privatbesitz an Grund und Gebäuden hat. Die Oligarchie entsteht, indem in Folge eines solchen Besitzes das Streben nach beweglichem Eigentum sich bildet, woraus dann der Unterschied von Reichen und Armen folgt, der sich endlich in der Verfassung so geltend macht, dass nur die Besitzenden zu den Aemtern zugelassen werden. Die Demokratie entsteht, indem in einem oligarchischen State der Gegensatz zwischen Besitzenden und Nichtbesitzenden eine solche Spannung erhält, dass eine gewaltsame Reaktion die Gleichberechtigung aller an der Regierung durchsetzt. Endlich ist die Tyrannis die Folge des Kampfes der socialen Gruppen in einem demokratischen State, indem die Besitzenden unterliegen und aus dem State ausgestossen werden und die übrig bleibende Masse der Nichtbesitzenden, der Demos, in die Gewalt dessen gerät, der in jenem Kampfe sein Führer war. Soll demnach die Quelle, aus der das ganze Elend des historischen Stats fliesst, verstopft werden, so muss dem Stand der Regierenden absolut jedes Eigentum

genommen werden. Plato erkennt an, dass der spartanische Stat — wenigstens, wie er nach den Gesetzen des Lykurg sein soll — diesem Ziele nahe kommt, indem er den Spartiaten jegliche Erwerbstätigkeit und den Privatbesitz an Geld verbietet. Aber es ist damit nur die Hälfte getan; indem ihnen das Eigentum an Grund und Gebäuden bleibt, ist der Punkt freigelassen, auf welchem das Streben nach beweglichem Besitz und damit wiederum alles übrige entspringt. Wenn die andern historischen Verfassungen auf die spartanische als auf die mindest schlechte zurückweisen, so stellt sich für Plato, der den besten Stat sucht, die Notwendigkeit heraus, noch über die Institutionen dieses States zurückzugehen.

Es ist leicht ersichtlich, dass das Prinzip, auf welches die Betrachtung der historischen Staten in unserm Dialoge führt, dasselbe ist wie das im „Statsmann“ auf gleiche Weise gewonnene. In beiden Fällen zeigt sich als die Quelle des gesammten Elends der Wirklichkeit der Egoismus der im Besitz der Statsgewalt Befindlichen; es muss also, damit der vollkommene Stat möglich sei, dieser Trieb gehemmt werden. Indessen hat die vorliegende Darstellung eine andere Formulirung des individuellen Interesses, indem sie dasselbe als das Streben nach materiellem Besitz bestimmt; sie führt demgemäss auch auf andere Vorkehrungen zur Abhülfe. Während im Statsmann die Tugend der Regenten den Missbrauch verhindert, erscheint hier als Mittel zu diesem Zweck die Aufhebung jedes Eigentums. Plato begnügt sich nicht mehr, dem Egoismus den eigenen guten Willen der Regierenden entgegenzusetzen, sondern will auch jede von aussen herantretende Versuchung zum schlechten Handeln nehmen. — Mit dieser neuen inhaltlichen Bestimmung kommt das Prinzip der Verhinderung des Missbrauchs einem modernen Grundsatze sehr nahe, auf den es zur Erläuterung des platonischen Gedankens gestattet sei hier hinzuweisen. Wenn wir die

Summe der Bürger, insofern sie allein von dem selbstsüchtigen Interesse an der Befriedigung ihrer Lebensbedürfnisse bewegt werden, die Gesellschaft, dagegen die Individuen, welche und insofern sie den Willen der Gesammtheit vertreten, den Stat nennen, so fordert Plato die absolute Trennung von Stat und Gesellschaft. Es könnte das Mittel auffallend erscheinen, welches er zu diesem Zwecke anwendet. In seinem idealen Gemeinwesen sind die Gesellschaft und der Stat den Personen nach, in denen sie verkörpert erscheinen, getrennt: der Demos ist reine Erwerbsgesellschaft, die Klasse der Regierenden ist reiner Stat. Im Allgemeinen hat der moderne Stat eine solche Trennung nicht; seine Beamten sind zugleich Glieder der Gesellschaft. Aber in gewisser Weise ist sie auch hier zu finden. Der Monarchist empfiehlt seine Statsform unter anderm gerade deswegen, weil sie die einzige ist, in welcher der Stat in einer Person verkörpert erscheint, die aus der selbstsüchtig bewegten Gesellschaft vollständig herausgehoben ist.

Es verdient noch die besondere Art der gegenseitigen Beziehungen hervorgehoben zu werden, welche zwischen den vier Statsformen obwaltet. Dieselbe ist geeignet, das allgemeine Verhältniss des platonischen Idealstats zu dem Stat der Wirklichkeit klar zu stellen. Der Zusammenhang der vier Verfassungen ist ein derartiger, dass sich in einer bestimmten Reihenfolge stets die eine aus der andern historisch entwickelt. Dass diese Abfolge in der Tat eine zeitliche und nicht allein eine Folge des Begriffs und des Wertes sein soll[1]), scheint schon aus der ganzen Art der Darstellung hervorzugehen, indem dieselbe die Veränderung jeder Verfassung und die Ersetzung durch die nächstfolgende aus den Kräften und gegenseitigen Verhältnissen der realen Faktoren in dem betreffenden State ableitet. Auch ist es

1) Zeller, d. Philos. d. Gr. II. S. 784.

nicht unmöglich, dass Plato in der Geschichte Griechenlands die Beweise für eine solche Aufeinanderfolge der Verfassungen sehen konnte. Der spartanische Stat befand sich gerade zu seiner Zeit in einem Uebergange von der lykurgischen Verfassung zu der oligarchischen, wie er selbst ihn schildert. Der Privatbesitz an beweglichem Vermögen fand mehr und mehr Eingang; zwischen den Spartiaten und der übrigen Bevölkerung herrschte arge Feindschaft, und unter den ersteren selbst bildete sich eine besondere Kaste, welche vermöge ihres Reichtums sich in den Alleinbesitz der Aemter zu setzen wusste[1]). Bei der Darstellung der Oligarchie schwebt Plato unverkennbar das Athen der solonischen Verfassung vor; auch der Scholiast denkt bei dem Census an die von Solon festgesetzten Vermögensklassen. Die Einsetzung der Demokratie hat grosse Aehnlichkeit mit dem Hergang bei den kleisthenischen Reformen und mit der Befestigung der athenischen Demokratie durch die Gemeinsamkeit, in welcher sämmtliche Bürger die Gefahren der Perserkriege bestanden hatten. Dass Plato mit der Darstellung dieser Verfassung selbst den athenischen Stat treffen will, würde schon der beredte Hass, mit welchem sie gesättigt ist, zeigen, wenn auch nicht ausdrücklich gesagt würde, dass die extremste Folge der diese Verfassung charakterisirenden Freiheit sich in Attika zeige (563 D). In der Darstellung der Entwicklung der Demokratie zur Tyrannis ist der Gegensatz der Besitzenden und Nichtbesitzenden in Athen zur Zeit des peloponnesischen Krieges das leitende Vorbild gewesen. Die Schilderung der Tyrannis endlich mag ihre Züge neben andern Quellen von der Gewaltherrschaft der Dreissig entlehnt haben. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass Plato in der Geschichte seines eigenen Vaterlandes den Beweis für die von ihm angenommene Entwicklung von der Oligarchie bis zur

---

1) Hermann, griech. Statsalterthümer §§. 46, 47, 48.

Tyrannis sah, während er in der Geschichte Spartas den Uebergang von der Timokratie zur Oligarchie erkannte. — Wie stellt sich nun sein Stat zu der so aufgefassten geschichtlichen Wirklichkeit? Die Idee des Fortschritts, die das moderne Denken beherrscht, war den Alten fremd. Während wir den Zustand des Wilden, der soeben aus der Gemeinschaft mit dem Tiere heraustritt, als den Ausgangspunkt unserer Entwicklung betrachten, setzen jene an den Anfang der Geschichte einen paradiesischen Zustand, ein goldenes Zeitalter. Auch nach Platos Ansicht herrscht, wie der Mythus im Statsmann zeigt, in der gegenwärtigen Periode die Richtung von einem mehr gottähnlichen zu einem unvollkommneren Zustande der Welt. Diese Auffassung beeinflusst auch die Politik. J. St. Mill sagt[1]), dass in der Vorstellung der Alten die Politik in nichts anderm bestanden habe als einem unausgesetzten Kampfe gegen die Ursachen der Verschlimmerung. „Den Menschen und ihren Werken, so glaubten sie, wohne die natürliche Tendenz inne zu entarten; diese Tendenz indessen könne durch gute und tugendhaft gehandhabte Einrichtungen auf eine unbegränzte Zeitdauer hinaus unschädlich gemacht werden." Ein solcher Complex von guten Einrichtungen ist auch der platonische Stat. Er unterscheidet sich dadurch wesentlich von einem modernen Idealstat. Dieser billigt im Ganzen den Gang der Geschichte und will nur die in ihr stattfindende Entwicklung der Menschheit zur Vollkommenheit beschleunigen und abkürzen; jener dagegen verwirft dieselbe und will die in der Geschichte wirkenden Kräfte durch eine Summe anderer so binden, dass die Menschheit auf dem Anfangspunkte der Bahn, welche sie, sich selbst überlassen, vermöge ihrer besondern Natur durchlaufen würde, festgehalten wird. Der moderne Denker will die Geschichte verbessern, Plato will sie geradezu auf-

1) Betrachtungen über Repräsentativ-Regierung. Deutsch v. Wessel S. 19.

heben. — Die Darstellung in unserm Dialoge hat daher in gewissem Sinne Recht, wenn sie den Idealstat vor jene Entwicklung stellt, in welcher der historische Stat von der mindestschlechten zur allerschlechtsten Form hinabsteigt. Nur darf man nicht daraus schliessen, dass Plato glaubte, sein Stat habe wirklich im Anfang der Geschichte z. B. Athens oder Spartas gestanden. Dagegen sprechen nicht nur bestimmte Aeusserungen, in denen er die Irrealität desselben behauptet (592 A), sondern auch die mythenhafte Darstellung des Uebergangs von seinem zum spartanischen Stat. Er steht im Anfang, nicht am Ende dieser Entwicklung, weil nach Platos Meinung die historischen Staten, in ihrem derzeitigen Gange sich selbst überlassen, nicht schliesslich auf jenen führen, sondern im Gegenteil bei einer Fortdauer ihrer Entwicklung sich um so mehr von ihm entfernen würden.

Wir haben weiter die Einzelheiten der historischen Staten zu betrachten, auf welche sich Platos Lob oder Tadel richtet. Besondere Beachtung verdient das Urteil über den spartanischen Stat. Schon Sokrates hatte die Gesetze des Lykurg gerühmt, weil sie den Gehorsam der Bürger zur Folge gehabt hätten. Auch wurde Plato durch seinen Stand eine hohe Wertschätzung derselben nahegelegt; für die athenische Aristokratie war Sparta nicht nur eine reale Stütze, sondern auch in der Theorie das Ideal. Als nun gar die athenische Demokratie im Kampfe mit Sparta unterlag und dieses mit dem vierten Jahrhundert an die Spitze von Hellas trat, war auch die geistige Herrschaft der spartanischen Verfassung vollkommen. Das Ideal Xenophons ist ganz der spartanische Stat, nur in monarchischer Form. Platos politische Gedankenbildung fällt in diese Periode; als der Widerstand gegen die spartanische Hegemonie von 380 ab anfing sich zu organisiren, war er den Fünfzigen nahe; er musste sich also dem nicht haben entziehen können, zu dieser Musterverfassung Stellung zu nehmen. Er führt dieselbe hier in

der Tat als diejenige ein, welche in der allgemeinen Meinung grosses Lob erfahre (544 C), und er selbst giebt ihr nicht nur der Zeit, sondern auch dem Werte nach den ersten Platz unter den historischen Staten. Aber sie ist doch für ihn nicht die beste, sondern nur die mindestschlechte. Er muss schon von Anfang an nicht in das unbedingte Lob derselben eingestimmt haben. Wenn er auch im Gorgias (515 E) den Vorwurf, dass er sein Urteil über Perikles von den Lakonisten in Athen habe, nicht direkt zurückweist, so spottet er doch im Protagoras (342 A f.) deutlich genug über das der Philosophie entbehrende Sparta und seine fanatischen Anhänger, die in der ausgebildeten körperlichen Tüchtigkeit den Gipfel menschlicher Vollkommenheit sehen. Damit ist gleich der Punkt bezeichnet, wo die spartanische Verfassung und das platonische Statsideal auseinander gehen. Sparta hat kein geistiges Leben; das moderne Denken des 5. Jahrhunderts ist an seiner Tür vorübergegangen. Plato, der Schüler des Sokrates, konnte sein Ideal hier nicht sehen. So macht er auch in der vorliegenden Darstellung Sparta den Vorwurf, dass es die Philosophie vernachlässige und nur die Gymnastik als Mittel zur Tüchtigkeit kenne. Nicht die Weisen regieren dort, sondern allein die Tapfern, und es ist nur eine notwendige Folge davon, wenn der spartanische Stat seinen Beruf in einem fortwährenden Kriegführen sieht und nicht erkennt, dass der Friede das eigentliche Ziel der Politik sein muss und der Krieg nur das unter Umständen hierzu angewandte Mittel. So einfach dieser letztere Gedanke ist, so hat er doch seine grosse Bedeutung. Die Menschen haben zu allen Zeiten die Neigung gehabt, über den Mitteln den Zweck zu vergessen, und so haben sie auch oft genug den Krieg als Selbstzweck vergöttert und den Ruhm des Eroberers über jeden andern gesetzt. Indessen verkennt Plato andrerseits die Vorzüge nicht, welche die spartanische Erziehung in Bezug auf die körperliche Tüchtigkeit hat. Er stimmt in diesem Punkte

in das Urteil seiner Zeit ein, das die Spartaner im Kriegswesen obenanstellt, und lobt die sorgfältige Pflege der Gymnastik. Aus diesen beiden Elementen setzt sich sein Urteil über den lakedämonischen Stat zusammen. Er hält auf der einen Seite die spartanische Kriegstüchtigkeit für durchaus nachahmenswert, nur will er andrerseits die Kriegführung und die körperliche Vollkommenheit der Bürger nicht als obersten Zweck des States ansehen. Es wird daraus erklärlich, dass sein eigenes Ideal die geistige Grösse Athens mit der Wehrhaftigkeit Spartas zu vereinigen sucht. — Wie Plato über den spartanischen Stat in Bezug auf das Verhältniss der Erwerbstätigkeit zur Regierung urteilt, wurde schon ausgeführt. In engen Zusammenhang damit stellt er eine andere Eigentümlichkeit desselben. Da die regierende Klasse in Lakedämon in einer gewissen Form Eigentum besitzt, so ist sie unabhängig von der Masse der Regierten, den Periöken und Heloten, und hält dieselben im Zustande der Knechtschaft. Er verurteilt eine solche Behandlung; sie sei nicht wie diejenige von „freigebornen Freunden und Ernährern." Wir werden später sehen, dass er in seinem eigenen State diesen Uebelstand beseitigen will; er hebt ausdrücklich hervor (463 A), dass in demselben im Gegensatze zu andern Staten die Herrscher das Volk als ihre Lohngeber und Ernährer betrachten werden. — Endlich rühmt er die spezifisch spartanische Einrichtung der gemeinschaftlichen Speisungen; in der Tat führen ja seine regierenden Klassen ein Kasernenleben ähnlich dem der Spartiaten.

Die Oligarchie, die ihrem Wesen nach eher Plutokratie heissen könnte, verletzt zunächst den sokratisch-platonischen Grundsatz, dass nur der Wissende regieren soll, indem sie die Fähigkeit zu den Aemtern nach dem Vermögen bemisst. Ferner zeigt sich hier als eine Folge jener Knechtung der Regierten in der vorhergehenden Verfassungsform ein bitterer Hass der letzteren gegen ihre Herrscher, welcher natür-

lich dem Ganzen Schaden bringt. Besonders schlimm steht es um die Kriegführung. Es macht sich der Nachteil einer allgemeinen Bewaffnung geltend, da die Regierenden im Kriege eben wegen jenes Hasses das Volk in Waffen mehr fürchten müssen als die Feinde. Der Erwerb wirkt auch hier schädlich: diejenigen, die für ihren Unterhalt tätig sind, sind nach Platos Meinung schlechte Krieger; ferner lässt der Geiz der Regierenden es an den nötigen Geldmitteln fehlen. Der Erwerb verdirbt also nicht allein die oberste Statsleitung, sondern auch die Kriegführung, wenn er sich mit beiden in Einer Person vereinigt. Endlich hat der oligarchische Stat den grossen Uebelstand, dass ein Teil seiner Bürger alles Gemeinsame mit geniesst, ohne dem Ganzen einen Dienst zu leisten. Da nämlich die Verwendung des Vermögens keinerlei Beschränkungen unterliegt, so kann der Verschwender, bis er das seinige aufgebraucht hat, ausschliesslich seinem persönlichen Genusse leben und dabei doch an dem Schutz des Ganzen teil haben; in gleicher Weise lebt der Arme, der sein Vermögen verloren hat, in der Stadt als ein durchaus unnützliches Mitglied derselben, gleich einer Drohne im Bienenstock. Man erkennt hieraus die Tendenz der platonischen Statslehre, jede individuelle Kraft in den Dienst des Ganzen zu stellen; es soll bei Plato keine todten Punkte im Organismus des States geben.

Die Demokratie hat zunächst gleich ihrer Vorgängerin die fehlerhafte Institution, dass nicht nach der Befähigung des Beamten gefragt wird. Wer nur sagt, dass er dem Demos wohlgesinnt sei, steht bei demselben in hohen Ehren. Alle andern Uebel dieser Verfassung gehen aus ihrer Grundlage, der uneingeschränkten Freiheit des Individuums hervor. Es wurde schon angeführt, wie diese sich in der Wirkungslosigkeit richterlicher Urteile äussert. Dasselbe ist auf militärischem Gebiete der Fall. Wenn du nicht willst, sagt Plato (557 E), so brauchst du dort nicht mit Krieg zu führen, wenn die andern Krieg führen, noch mit Frieden zu halten, wenn

die andern Frieden halten. Der Stat hat keine Macht, die Kräfte, welche für seinen Dienst taugen, dazu zu verwenden, und diejenigen fernzuhalten, welche nicht tauglich sind. Du brauchst in einer solchen Stadt, heisst es an derselben Stelle, nicht zu herrschen, auch wenn du dazu im Stande bist, noch dich beherrschen zu lassen, wenn es nicht dein Wille ist. Dies alles gilt, wie schon gesagt, der athenischen Demokratie, demjenigen Statsleben, von welchem Plato die Eindrücke seiner Jugend empfing und für welches später seine Verbesserungsvorschläge in erster Linie berechnet waren; man begreift es danach, wenn er in seinem eigenen State so energisch die volle Autorität des States verlangt. Höchst bezeichnend für die platonische Anschauung ist die Kritik der demokratischen Freiheit und Gleichheit zusammengefasst in dem Ausspruche, dass die Demokratie Gleichen und Ungleichen in demselben Maasse Gleichheit zu teil werden lasse. (558 C). Auch eins der letzten Ziele des Idealstats ist, wie wir sehen werden, die Gleichheit seiner Bürger; aber dieselbe ist nur eine verhältnissmässige und überspringt nicht die Unterschiede, welche als von der Natur gegeben angesehen werden, sondern bringt sie ungeschmälert in Rechnung.

Die Tyrannis endlich ist in Platos Darstellung ein solches Gemisch von Uebeln, dass es nicht möglich ist, einzelne Züge hervorzuheben, die zur Erklärung dieser oder jener Institution des Idealstats dienen könnten. Der Gegensatz, in welchen diese Verfassungsform schon im Gorgias zum wahren State tritt, indem sie den persönlichen Vorteil der Herrschenden statt des allgemeinen Wohls bezweckt, wird hier mit lebhaften Farben im Einzelnen ausgeführt.

Siebentes Kapitel.

Der Idealstat.

Indem wir zur Betrachtung des platonischen Idealstats, wie er in dem Dialog vom „State“ gegeben ist, übergehen, zerlegen wir denselben behufs der Erörterung in seine naturgemässen Teile: die philosophischen Regenten, das Heer, die Lebensordnung dieser beiden Stände, den dritten Stand und den allgemeinen Zweck. Es ist unsere Aufgabe, in jedem dieser Teile die Gründe aufzuzeigen, welche Plato zu der bestimmten hier vorliegenden Gestaltung desselben veranlassten. Die bisherige Darstellung der Entwicklung des platonischen Denkens bis zum „State“ wird die Lösung dieser Aufgabe dadurch unterstützen, dass einerseits bei denjenigen Argumenten unseres Dialogs, welche mit früheren übereinstimmen, der einfache Nachweis der Identität, und andrerseits bei den von früheren abweichenden die Erklärung der Veränderung hinreichen wird, ihre Bedeutung für den Aufbau des Ganzen verständlich zu machen. Wir werden natürlich nicht nötig haben, auf alle Einzelheiten einzugehen, sondern uns darauf beschränken dürfen, die Hauptpunkte des Systems einer derartigen Erwägung zu unterziehen.

Erster Abschnitt.

Die philosophischen Regenten.

In Platos Stat regieren die Philosophen. Wir haben nachzuweisen, welches die Gründe waren, die Plato zu dieser auf den ersten Blick nicht gerade verständlichen Institution bewogen. Er zählt selbst gelegentlich die Eigenschaften auf, welche die Philosophen zur Herrschaft am geeignetsten erscheinen lassen. Wir müssen annehmen, dass die Fä-

higkeiten, vermöge deren sie besser als alle andern regieren, für ihn auch die Gründe gewesen sind, sie in die Regierung einzusetzen. Er zählt 484 D als solche auf: ihr Wissen, ihre praktische Erfahrung und ihre Tugend; an einer andern Stelle, 521 B, giebt er ihr Wissen und ihre Interesselosigkeit bezüglich der Herrschaft an. Wir haben demnach zunächst diese vier Eigenschaften: das Wissen, die Erfahrung, die Tugend und die Interesselosigkeit zu betrachten.

Die Philosophen sind diejenigen, welche einzig und allein den Begriff der Dinge zum Gegenstande ihrer Erkenntniss haben. Während alle andern Beschäftigungen mit der uns umgebenden Realität auf die wechselnden Erscheinungen derselben gehen, haben sie es mit dem zu tun, was sich in den Dingen zu aller Zeit in jeder Beziehung auf dieselbe Weise verhält (484 B: *οἱ τοῦ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχοντος δυνάμενοι ἐφάπτεσθαι*). Nun sind aber die Begriffe im Gegensatze zu den Individualitäten der Dinge zu aller Zeit Gegenstand der Wissenschaft gewesen. Es können daher die platonischen Philosophen in dieser Hinsicht den modernen Vertretern der Wissenschaft gleichgestellt werden. Sie umfassen ferner mit ihrer Kenntniss nicht eine Gruppe von Begriffen, sondern den gesammten Kreis der Wissenschaften. Die enge Begrenzung, welche die Philosophie in der Sprach- und Denkweise der Gegenwart zumeist erfährt, ist nicht auf die platonische Philosophie anzuwenden. Wie dieser Name im 17. und 18. Jahrhundert und z. B. in England noch heute die Gesammtheit und Einheit der Wissenschaft bezeichnet, so bedeutet er auch bei Plato die Summe alles als möglich gedachten Wissens. Derselbe umschreibt (522 B) das, was die Philosophen erlernen, als dasjenige, was von allem Lernbaren übrig bleibt, wenn man die banausischen Künste und die Musik und Gymnastik abzieht; wenn auch die antike Musik viel mehr in sich schliesst, als die moderne, so enthält sie doch auf keinen Fall eine Wissenschaft. Auch die

Gliederung der Philosophie zeigt dies. Die in der einen Hälfte derselben enthaltenen Wissenschaften, diejenigen nämlich, welche auf die Idee hinleiten, erscheinen in Folge des angewandten Einteilungsprinzips als die einzigen, welche ausser der andern Hälfte, der Dialektik, möglich sind. Die Arithmetik beschäftigt sich mit den Körpern an sich, die Geometrie mit denselben in zwei, die Stereometrie mit denselben in drei Ausdehnungen, die Astronomie und Akustik mit denselben in Bewegung, und zwar jene mit den sichtbaren, diese mit den hörbaren Bewegungen (528 A. B. 530 D). Wenn auch nicht behauptet wird, dass mit den zwei zuletzt genannten die Zahl derjenigen Wissenschaften erschöpft sei, die es mit den Körpern in Bewegung zu tun haben, so scheint Plato doch auszuschliessen, dass die realen Dinge in noch einer andern Beziehung als den genannten vier Gegenstand der Wissenschaft sein könnten. Ueberdies wird ausdrücklich gesagt, dass die Dialektik alle übrigen Wissenschaften zur Grundlage braucht. (532 f.).

So grossartig und weitumfassend diese Philosophie erscheint, vermöge welcher die Regenten geeignet sind zu regieren, so ist sie doch ihrem Wesen nach nichts anderes als jene Wissenschaft des Guten, deren Vertreter schon bei dem ersten Entwurf eines Stats im Charmides an die Spitze des Gemeinwesens gestellt wurde. Denn die gesammte platonische Wissenschaft gipfelt in der Idee des Guten. Selbst die Naturwissenschaft führt nach der Meinung Platos auf dieses letzte Ziel hin; bekannt ist die Darstellung des Timäus, welche zeigt, wie die Idee der Zweckmässigkeit sich durch das ganze Weltall bis in die kleinsten Einzelheiten hinein verbreitet. Die Philosophen sind Menschen, welche wegen ihrer Erkenntniss des höchsten Gutes zu einem vollkommen richtigen und zweckmässigen Handeln befähigt sind und welche demgemäss auch im Stande sind, im menschlichen Gemeinwesen alles, was geschieht, seinem obersten Zwecke gemäss zu lenken.

Wenn im „State“ der Gegenstand ihres Wissens als dasjenige bezeichnet wird, „was jede Seele verfolgt und weswegen sie alles tut“ (505 E) oder als „das eine Ziel, wonach strebend man alles tun muss“ (519 C), so ist es klar, dass sich die Grundanschauung Platos betreffs der für die Regierenden nötigen Einsicht seit dem Charmides nicht verändert hat. Dass er aber überhaupt die Forderung eines Wissens der Herrschenden von Sokrates übernahm und dass er sich damit in Gegensatz zur unwissenschaftlichen Praxis der athenischen Demokratie stellt, ist an früherer Stelle erörtert worden.

Allerdings genügt für die Leitung der menschlichen Dinge das Wissen des obersten Zweckes nicht; die Philosophen müssen dazu auch die Kenntniss der realen Dinge selbst besitzen. Es ist, um in dem bekannten Gleichniss zu reden, nicht hinreichend, dass sie im reinen Licht die Idee des Guten geschaut haben, sie müssen auch in die Höhle hinabsteigen und sich eine Zeit lang unter den Schattenbildern bewegen, um deren Natur kennen zu lernen. Ihre Wissenschaft allein macht sie sogar im Anfang ungeeignet zur Praxis; wenn sie vom Licht herabkommen, so können sie anfangs in der Dunkelheit der Höhle nichts erkennen und benehmen sich ungeschickter als die historischen Statsmänner, die sich ihr Leben lang mit nichts als den Schatten beschäftigen. Sie müssen also auch praktische Erfahrung haben. Plato nimmt ausdrücklich auf diese Forderung Rücksicht mit der Anordnung, dass seine Philosophen, nachdem sie im 35. Jahre ihre dialektische Bildung vollendet haben, funfzehn Jahre lang die militärischen und pädagogischen Aemter des States bekleiden sollen. (539 E). Selbst wenn sie von dieser Statstätigkeit entbunden mit dem funfzigsten Jahre in den Rat der Regierenden eintreten, regieren sie nicht in der Weise, dass sie andern das zur Leitung des Ganzen erforderliche Wissen mitteilen, sondern indem sie selbst ausschussweise die praktischen Geschäfte versehen. — Hier findet ein bemer-

kenswerter Unterschied des „Stats“ vom Statsmann statt. Wir sahen, dass der πολιτικός in letzterm Dialoge derselbe ist wie der Philosoph, doch von dem faktischen Regenten des Stats unterschieden, indem er demselben als Privatmann zur Seite steht. Diese Trennung ist hier aufgehoben; auch diese beiden gehen in Eine Person zusammen. Was mag der Grund gewesen sein? Wir sahen die Ursache jener Trennung in der Abneigung des Philosophen gegen die Praxis des Statslebens. Dieses Verhältniss ist im „State“ in der alten Schroffheit beibehalten worden. Wir erfahren ausdrücklich (519 C), dass die Philosophen freiwillig nicht auf ihre theoretische Beschäftigung verzichten werden, um die Praxis dem Ergebniss ihrer Wissenschaft gemäss zu leiten. Was kann sie auch veranlassen, aus den Gefilden des reinen Lichts an jenen finstern Ort hinabzusteigen? Es muss also ein anderer Grund eingetreten sein, der jene Abneigung zu überwinden im Stande war. Es war dies, wie es scheint, das Streben nach einer möglichst guten und zuverlässigen Regierung. Im Statsmann haben die faktischen Herrscher nur die wahre Meinung; mag dieselbe ihnen noch so fest eingeprägt sein, so besitzt sie, wie der Menon zeigt, doch nie die absolute Zuverlässigkeit des Wissens. Der Herrscher auf dem Throne bleibt, so lange er nicht vollkommner Philosoph ist gleich demjenigen, der ihn eingesetzt hat, einem zeitweiligen Verluste seiner Einsicht und darum Irrtümern und Fehltritten ausgesetzt. Dabei liegt andrerseits das oberste Bestimmungsrecht in seiner, nicht in der Hand des Philosophen; wenn er einmal etwas Falsches für das Wohl des States hält, so ist die beste Einsicht des Wissenden ohnmächtig dagegen, denn dieser hat es nur mit der Erziehung und Einsetzung des Regenten zu tun; in diesem Falle ist also das Wissen im State vorhanden und verhindert doch nicht das unrichtige Handeln. Diese und ähnliche Erwägungen mögen Plato veranlasst haben, den Wissenden die Herrschaft im eigentlichen Sinne des Worts zu geben.

Dass die aristokratische Beschränkung des Wissens auf eine Minderzahl auch hier vorhanden ist, braucht nicht nachgewiesen zu werden. Das Gegenbild dazu ist, wie aus dem Protagoras bekannt, in der atheniscben Demokratie zu suchen, welche bei allen Bürgern die Fähigkeit voraussetzt, über öffentliche Angelegenheiten richtig zu urteilen. Nebenbei sei bemerkt, dass Plato den verwirklichten Idealstat nicht als Monarchie denkt. Zwar lässt er (445 D) die Wahl zwischen Monarchie und Aristokratie; aber er redet nicht nur von einem ausschussweisen Regieren der Philosophen, sondern führt (520 D) geradezu als Beruhigung für sie darüber, dass sie allzusehr von ihrer Theorie abgezogen würden, den Umstand an, dass ihre jedesmalige praktische Tätigkeit nur einen kleinen Teil ihrer Zeit einnehme. Einen Einzelnen gebraucht er allein zur Begründung des Stats (502 B). Es stimmt das auch mit Platos sonstigen Meinungen. Wenn der Idealstat verwirklicht ist, so giebt es keine Philosophen ausser den in der Regierung sitzenden. Plato konnte nicht annehmen, dass die Philosophie, wenn sie statliche Pflege erhalte, nur jedesmal in Einer Person vorhanden sei, da doch selbst im historischen State, wo sie in so grosser Bedrängniss lebt und gleichsam wild aufwächst, ihrer Vertreter mehrere sind (496 B).

Wir kommen zur Tugend der obersten Regenten. Diese ist nach Plato die unmittelbare Folge ihrer Philosophie. Die Summe ihrer Charaktereigenschaften könnte noch jetzt als das Ideal eines Gelehrten gelten. Sie werden 485 B — 487 A aufgezählt. Der echte Philosoph ist wahrhaftig und hasst die Lüge; die Liebe zum Wissen zieht die Kraft seiner Begierden von der Richtung auf die körperlichen Genüsse ab; er strebt nicht nach Geld und Besitz, denn sie können ihm nicht das verschaffen, was allein für ihn Wert hat; wer wie er stets auf das Ganze der menschlichen und göttlichen Dinge sieht und mit seinem Blicke alle Zeiten umspannt, ist frei

von jeder kleinlichen Gesinnung, achtet sein, des Einzelnen, Leben gering und fürchtet den Tod nicht; er ist im Verkehr mit seinen Mitmenschen gerecht und verträglich; ein gesittetes und gefälliges Benehmen zeichnet ihn aus. So hat er neben der Weisheit und durch dieselbe alle übrigen Teile der Tugend: Gerechtigkeit, Tapferkeit und Besonnenheit. Die Herrscher des platonischen Stats sind zugleich die geistig und die sittlich vollkommensten Menschen.

Man könnte meinen, dass die gründliche Abneigung, welche die Philosophen gegen die politische Tätigkeit haben, sie ungeeignet zu derselben mache. Die Erfahrung giebt den Satz an die Hand, dass nur derjenige, welcher durch Leidenschaft oder Interesse mit einer Sache verknüpft ist, sie mit Erfolg treibt. Gerade das Gegenteil findet bei Platos Regenten statt. Ihr Mangel an Interesse an der Regierung macht sie ihm zu geeigneten Herrschern (520 D f.). Nach seiner Meinung soll nur derjenige ein Gemeinwesen leiten, welcher einen würdigeren Gegenstand seiner Tätigkeit, als es diese Leitung selbst ist, kennt. Diese Auffassung findet ihre Erklärung durch die im historischen State vorhandene Lage der Dinge. Die wirklichen Staten, vor allem die athenische Demokratie, sind zufolge Plato so verstrickt in Elend, weil hier die Diener des States die Gewalt, welche ihnen ihr Amt giebt, nur zu ihrem Vorteil gebrauchen, sei es dass sie ihre Habsucht befriedigen, sei es dass sie ihrer Eitelkeit schmeicheln wollen. Die Philosophen sind im Gegensatze zu diesen frei von solchen Leidenschaften; sie tragen das Gold in sich und kennen einen höhern Ruhm als den der politischen Tüchtigkeit. Deshalb ist der Stat, wo sie herrschen, geschützt gegen einen Missbrauch seiner Gewalt aus blindem Egoismus.

Es ist damit sogleich angegeben, welchen Zweck diese Interesselosigkeit erfüllt. Sie geht hervor aus jenem Prinzip, welches im Statsmann zuerst auftritt und in der Kritik

der fehlerhaften Staten näher bestimmt wird, und ist eine Vorkehrung gegen die schlechte Verwendung der absoluten Macht. Auch die Tugend der Philosophen dient keinem andern Zwecke; denn zu jenen Charaktereigenschaften zählt, wie gezeigt, auch das Fehlen von Geldsucht, Ungerechtigkeit u. s. w. Sie stimmt insofern ganz mit der richtigen Mischung der Temperamente bei den faktischen Regenten des Statsmanns. Das dritte Mittel endlich ist die communistische Lebensordnung, welche dem ersten Stande mit dem zweiten gemeinsam ist und welche daher erst an späterer Stelle erörtert werden kann.

Ueberblicken wir die Einrichtungen des ersten Standes, so weit sie bis jetzt besprochen sind, so führen sie auf das technische, das aristokratische und das Prinzip der Verhinderung des Missbrauchs zurück, Grundsätze, welche keiner weitern Erörterung bedürfen. Das vierte, welches wir ausser diesen in der vor dem „State“ liegenden Entwicklung ausgesprochen fanden, dasjenige des Absolutismus, macht sich geltend in der Einrichtung des zweiten Standes.

Zweiter Abschnitt.

Das Heer.

Die bewaffnete Macht des platonischen Stats wird durch den besondern Stand der Krieger gebildet. Indessen steht derselbe nicht in gleicher Abgeschlossenheit dem ersten Stand gegenüber wie der dritte den beiden obern. Die Krieger bilden nur die Mannschaft des Heeres; ihre Generale werden aus der Klasse derjenigen Philosophen, welche zwischen ihrem fünfunddreissigsten und funfzigsten Jahre praktisch tätig sind, genommen (539 E); vielleicht haben auch die Philosophen im Alter von zwanzig bis dreissig Jahren, wo sie gleich den Kriegern militärische Dienste tun, die niedern Offiziersstellen

inne (537 D). Aber auch so gehört andrerseits das Heer nur zur Exekutive und hat keinen Anteil an der Setzung des Statswillens. Die Generale stehen wieder unter ihren Standesgenossen, welche das funfzigste Jahr überschritten haben und von deren oberstem Bestimmungsrecht die Entscheidung über Krieg und Frieden einen wichtigen Teil bildet. Es stimmt dies mit den Erörterungen des Euthydemos und des Statsmanns, in welchen die Strategie scharf von der Herrscherkunst getrennt wird, sowie mit dem in unserm Dialoge (547 E) über Sparta ausgesprochenen Tadel, dass dort die Feldherrn regieren.

Der Zweck des Heeres ist, das Land nach aussen zu verteidigen und im innern den Gehorsam der eigentlichen Bürgerschaft, des dritten Standes, zu erzwingen (414 B. 415 E). Die Feinde sollen nichts Böses gegen den Stat unternehmen wollen, die Bürger es nicht können. Zeller[1]) ist der Meinung, dass „ein eigener Kriegerstand weit mehr durch Rücksichten der inneren Verwaltung, als durch den Zweck der äusseren Landesvertheidigung gefordert war“ und sieht den Beweis unter anderm darin, dass „Plato selbst die Bedenken, welche in letzterer Hinsicht seiner Einrichtung im Wege stehen, weder ganz übersehen, noch hinreichend beseitigt hat.“ Indessen sprechen gegen diese Auffassung nicht nur die angeführten ausdrücklichen Bestimmungen unseres Dialogs, sondern auch die Tatsache, dass Plato sich wiederholt und ausführlich mit den für den äusseren Krieg nötigen Einrichtungen beschäftigt. Er beschreibt die Art der Kriegführung seines Idealstats; er tut sich augenscheinlich auf seine Erfindung, die Kinder als Zuschauer mit in den Krieg zu führen, etwas zu gute; er verficht mit grosser Wärme den Satz, dass der Krieg zwischen Hellenen nach Möglichkeit vermieden werden und, wenn er unvermeidlich ist, nach milderem Kriegs-

1) Philos. d. Gr. II S. 767 f.

recht geführt werden solle, als das zwischen Hellenen und Barbaren geltende ist. Wenn diese Erörterungen unzureichend erscheinen sollten, so könnte das nur als ein Fehler des Systems betrachtet werden, nicht als ein Beweis dafür, dass Plato nicht ernsthaft an die Möglichkeit einer kriegerischen Tätigkeit seines States dachte. Wir werden annehmen müssen, dass die Macht des platonischen Stats nicht mehr und nicht minder wie die jedes modernen jene doppelte Aufgabe hat.

Die wichtigste neue Bestimmung, welche in dem Kriegswesen des Idealstats im Vergleich mit den analogen Bestimmungen früherer Dialoge entgegentritt, ist die Institution eines Berufsheeres statt eines allgemeinen Bürgeraufgebots. Plato selbst giebt (374 A f.) zur Begründung dasjenige Prinzip an, das seine ganze Politik beherrscht, dass nämlich jedes Geschäft allein von dem betrieben werden solle, welcher die nötige Fähigkeit besitzt. Wie im dritten Stande jeder allein das Gewerbe treibt, wozu er geschickt ist, und wie die Regierung ausschliesslich in den Händen der Befähigten liegt, so wird auch die Verteidigung des Stats ausschliesslich einer Klasse von Bürgern gegeben, die sich hierzu besonders eignet. Die Führung der Waffen muss nach Platos Meinung gelernt werden wie jedes andere mechanische Tun, und wenn ein Schuhmacher sein Leben lang nur sein Handwerk treibt, damit er ein guter Schuhmacher sei, so muss der, welcher ein guter Krieger sein will, noch viel mehr sich allein auf diese seine Kunst beschränken. Auch die geringschätzige Meinung, welche Plato vom Handwerk hat, spielt hier mit hinein. Die Bildung eines Berufsheeres kommt, da nur der dritte Stand Gewerbe und Landbau treibt, einer Trennung von Erwerbstätigkeit und Kriegführung gleich; Plato musste sich um so eher dazu verstehen, als er von dem Betrieb eines Handwerks eine schädliche Einwirkung auf Körper und Seele als notwendige Folge ansieht. (495 D). In seinem

State werden diejenigen aus den obern Ständen, welche sich feige gezeigt haben, dem dritten Stande eingereiht (468 A). Er macht es ja auch, wie wir sehen, der Oligarchie zum Vorwurf, dass sie Erwerbsleuten die Führung der Waffen gestatte. Uebrigens führte die Entwicklung des Kriegswesens selbst zu Platos Zeit von dem allgemeinen Bürgerheer zu der Ausbildung eines eigentlichen Kriegshandwerks. Plato selbst kann die Aehnlichkeit seiner obern Stände mit einer Söldnertruppe nicht leugnen (420 A); und wenn er lieber dafür das dem Griechen prächtiger und edler erscheinende Bild eines Standes von Olympioniken gebrauchen will, die im Dienst des Ganzen tätig sind und dafür vom Ganzen unterhalten werden (465 D), so ist doch die dadurch bezeichnete Stellung dieses Teils zum Ganzen keine andere. Allerdings liegt ein Unterschied darin, dass seine regierenden Stände gleich den letztern Bürger sind, nicht wie die Söldner Fremde. Plato wird das Vorbild seines Kriegerstandes vielleicht noch mehr in Sparta gesehen haben, wo gleichfalls ein Teil der Bürgerschaft, und zwar der edelste und hochstehendste, ausschliesslich die Führung der Waffen hat und durch die besondere Sorgfalt, die er auf die militärische Ausbildung legt, bedeutende Erfolge erzielt.

Das Prinzip der technischen Fertigkeit ist nicht der einzige Grund zur Bildung eines eigenen Wehrstandes. Sollten die Anordnungen der regierenden Philosophen sowol in Bezug auf die Kriegführung wie auf die Verwaltung wirksam sein, so musste die Macht, welche dieselben auszuführen bestimmt war, ganz in ihrer Hand liegen und von den Regierten durchaus unabhängig sein. Plato erkennt, wie wir sahen, dass in der Oligarchie keine nachdrückliche Kriegführung möglich sei, weil die regierende Klasse sich auf den Demos, der gleichfalls zum Tragen der Waffen berechtigt ist, nicht verlassen kann; und in der Demokratie führt die Einrichtung eines allgemeinen Bürgerheers dahin, dass jeder

nach eigenem Belieben Krieg und Frieden wählt. Der „Stat“ vollendet durch die Einsetzung eines besondern Kriegerstandes das Prinzip des Absolutismus, das im „Statsmann“ aufgestellt, aber noch nicht durch den ganzen Statsbau durchgeführt worden war. Hier ist sowol das Bürgerheer jenes Dialogs wie die Rhetorik, die dadurch bedingt wurde, weggefallen. Auch hier mag Sparta den Weg gezeigt haben, auf dem eine vollkommne Unabhängigkeit des Statswillens zu erreichen war; Platos Darstellung der lakedämonischen Verfassung (547 C f.) lässt erkennen, dass er die dort stattfindende Zuweisung des Schutzes des Ganzen an einen Teil der Bevölkerung billigt.

Vergleicht man die beiden Gründe, welche sich für die Einsetzung des zweiten Standes nachweisen lassen, so ist es leicht ersichtlich, dass der zuletzt besprochene der erste und allein entscheidende ist. Die militärischen Institutionen des States nehmen das Interesse Platos ungleich weniger in Anspruch als die Realisirung einer Herrschaft des Wissens. Von diesem Mittelpunkte seines politischen Denkens aus kommt er auf die Notwendigkeit, den Regierenden ein Heer zur Seite zu stellen, auf das sie unbedingt rechnen können. Erst nachdem zu diesem Zweck der Stand der Krieger geschaffen ist, kommt die Erwägung, dass sie gemäss dem Prinzip der Arbeitsteilung auch die geeignetsten Träger der Militärmacht sein werden.

Die Krieger erhalten neben ihrer körperlichen Ausbildung eine sorgfältige geistige und sittliche Erziehung, welche Plato mit grosser Ausführlichkeit darstellt. (376 E — 412 B). Dieselbe unterscheidet sich wesentlich von der wissenschaftlichen Bildung der Philosophen. Der Unterschied wird (522 A) dahin bestimmt, dass die Erziehung des zweiten Standes Gewohnheiten (ἔθη), nicht Wissen (ἐπιστήμη) erzeugen wolle. Recht deutlich wird derselbe durch eine Bestimmung in dem Erziehungsplane selbst (392 A). Als es sich darum handelt

festzusetzen, welche Meinung über Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit den Kriegern einzupflanzen sei, bricht Plato die Erörterung ab mit der Bemerkung, dass sich dies erst angeben lasse, nachdem die Argumentation unseres Dialogs gezeigt haben werde, welche Ansicht darüber die wahre sei. Was also der Philosoph dialektisch beweist, soll dem Krieger dogmatisch mitgeteilt werden. Bei jenem beruht die Tugend auf der Erkenntniss, bei diesem allein auf Ueberzeugung; was für jenen philosophisches Wissen ist, ist für diesen religiöser Glaube. — Es liegt hierin eine nicht zu unterschätzende Anerkennung des Wertes der Religion. Wir glaubten zeigen zu können, dass Platos philosophisches Denken damit beginnt, dass er der Religion das Bestimmungsrecht über das menschliche Handeln, das sie bei Sokrates zum Teil noch gehabt hatte, vollständig nimmt. Wie verhält sich dazu ihre hier stattfindende Anwendung? Das erklärende Bindeglied ist die im Menon niedergelegte Erkenntniss, dass ein richtiges Handeln auch aus wahrer Meinung hervorgeht. Die Krieger gelangen durch eine dogmatische Erziehung zu der gleichen Tugend wie die Philosophen durch die dialektische. Aber allerdings ist die Voraussetzung dabei, dass die Meinung eine wahre sei. Es wird daher die Religion der Krieger durch die Philosophen festgesetzt. Während also bei Sokrates wissenschaftliche Erkenntniss und Religion gleichberechtigt neben einander stehen und das Gebiet der Praxis unter sich teilen, wobei sogar der letzteren das wertvollere Stück zufällt, beherrschen bei Plato beide den gesammten Umfang derselben, aber der Glaube in Unterordnung unter das Wissen. Grote[1]) tadelt Plato, dass er in andern Dialogen gegen die Orthodoxie des historischen Stats ankämpfend im „State“ eine eben so starre Orthodoxie installire, die keine freie Prüfung mehr zulasse. Dieser Vorwurf

1) Plato etc. ch. 35 p. 184 sqq.

trifft ihn nicht. Die Religion des platonischen Stats ist allerdings in Bezug auf die, für welche sie bestimmt ist, intolerant, aber sie kann es sein, weil sie die wahre und vollkommene ist, da ihre Dogmen nach Maassgabe der Erkenntniss festgesetzt werden. Nur Philosophen könnten an ihr etwas auszusetzen haben; diese stehen aber über ihr.

Dies ist die Erziehung der Krieger. Es fragt sich, welchem statlichen Zwecke dieselbe dient. Es könnte scheinen, dass jene ihren Platz im State vollkommen ausfüllen, wenn sie sich die nötige körperliche Tüchtigkeit angeeignet haben. Das Wissen der Philosophen setzt diese in den Stand, richtig zu regieren; aber das Heer hat nur Befehle auszuführen und braucht dazu scheinbar seine Religion nicht. Indessen ist nicht zu übersehen, dass die Krieger die gesammte Macht in Händen haben. Es genügt daher nach den bekannten Ansichten Platos nicht, sie mit der zu ihrer Handhabung erforderlichen Fähigkeit auszustatten; es müssen auch Vorkehrungen gegen einen etwaigen egoistischen Missbrauch getroffen werden. „Das Aergste, sagt er, und Schmählichste von allem ist es wohl für Hirten, Hunde von der Art und auf solche Weise als Gehülfen bei der Herde aufzuziehen, dass aus Unbändigkeit oder Hunger oder sonst schlechter Gewöhnung die Hunde selbst sich unterfangen, den Schafen Uebles zuzufügen und statt Hunden Wölfen ähnlich zu werden.“ (416 A). Die erziehenden Hirten sind Plato und sein Mitredner, die den vollkommnen Stat aufbauen. „Wir müssen also, fährt er fort, auf alle Weise verhüten, dass die Gehülfen (d. h. die Krieger) uns nichts dergleichen gegen die Bürger tun und, da sie ihnen ja überlegen sind, statt wohlwollender Bundesgenossen sich vielmehr wilden Gebietern ähnlich zeigen.“ Als das wichtigste Mittel zu diesem Zweck wird dann die Erziehung, die sie geniessen, angeführt. Dies ist in der Tat der leitende Gesichtspunkt bei der Einrichtung derselben im Einzelnen. Sie will solche

Krieger erziehen, welche nach Platos Ausdruck zugleich gegen die äussern Feinde hart und grausam und gegen die Bürger milde und wohlwollend sind; eine rein militärische Ausbildung würde zur Folge haben, dass sie mit derselben Schroffheit, mit welcher sie nach aussen auftreten, im Innern als Despoten herrschen. (375 B f. 410 E f. 416 C). Zu der Philosophie der Regenten steht die Religion der Krieger insofern in Parallele, als aus beiden die den Egoismus besiegende Tugend hervorgeht.

Zu der Erziehung kommt als Mittel zu demselben Zweck die Aufhebung des Privatbesitzes, über welche sogleich zu sprechen ist.

Setzen wir den eben erörterten Grund mit den oben besprochenen in Verbindung, so darf angenommen werden, dass derselbe gleich dem aus dem technischen Prinzip genommenen nach der Erwägung kommt, dass zur vollständigen Unabhängigkeit der Regierenden ein eigener Kriegerstand notwendig sei. Nachdem derselbe geschaffen, tritt die weitere Forderung auf, dass er auch geneigt sei, seine Aufgabe zu erfüllen. Wir müssen daher den gesammten zweiten Stand als eine Verkörperung des Absolutismus der Regenten ansehen. Beim Ausbau desselben kommen dann freilich diejenigen Grundsätze zur Anwendung, welche bei Plato überall gelten, wo ein Teil des Ganzen seine Funktionen ihrer Bestimmung gemäss ausüben soll.

Dritter Abschnitt.

Die Lebensordnung der regierenden Stände.

Die philosophischen Regenten und die ihnen ergebenen Krieger, welche wir zusammen als die Regierung im weitern Sinne bezeichnen können, leben nach Art eines im Lager befindlichen Heeres an einem bestimmten Orte zusammen, welcher sie in den Stand setzt sowol die äusseren Feinde

abzuwehren wie die übrige Bürgerschaft in Ruhe und Ordnung zu erhalten. Als Plato später im „Kritias“ Attika schilderte, wie es gemäss seinem Ideale eingerichtet erscheinen müsste, liess er die herrschenden Stände auf der Akropolis wohnen, die übrige Bürgerschaft um diese herum und über die ganze Landschaft zerstreut (Kritias 110 C f.). Man kann daher annehmen, dass er schon im „State“, wenn er sein Ideal wirklich dachte, sich die beiden regierenden Stände auf der attischen Akropolis liegend vorstellte. Den Gesammtstat wird Plato sich in der gewöhnlichen Grösse eines griechischen Stadtstates gedacht haben. Schon jene Schilderung des Kritias deutet darauf. Auch in unserm Dialoge (423 A. B) setzt er die Grenze für die Vergrösserung des States da, wo die Stadt mit dem umliegenden Lande aufhört eine Einheit zu sein. Damit lehnt er grössere Bildungen, wie es das athenische Seereich war, ab und beschränkt den Stat auf den Umfang einer griechischen Landschaft. Endlich lässt die ungefähre Bestimmung der Stärke der obern Stände auf tausend Mann nur diese Auffassung zu. Es ist bemerkenswert, dass Plato auf der andern Seite mit grossem Nachdruck für die Idee einer griechischen Nation eintritt. (470 A f). Die Hellenen sind unter einander wie Verwandte; der Krieg zwischen ihnen soll gar nicht als ein Krieg betrachtet und geführt werden, sondern als ein Bürgerzwist. In diesem Gedanken liegen Ansätze zu dem modernen Länderstat, mit denen Plato über das Denken seines Lehrers hinausgeht, welchem, wie wir annahmen, der Panhellenismus fern lag. Aber er schreitet nicht zu demselben vor, sondern stellt sich wie Sokrates mit vollem Bewusstsein auf den alten Standpunkt des Stadtstates. Noch weiter ist er davon entfernt, von der Verwandtschaft aller Griechen zu der christlichen Brüderschaft aller Menschen überzugehen. Der Gegensatz zwischen Hellenen und Barbaren ist bei ihm so stark wie bei irgend einem der frühern griechischen Denker: in dem Kriege zwischen bei-

den darf nach seiner Meinung das Kriegsrecht in der ganzen Schärfe, welche es zu seiner Zeit hat, gelten. — Beachtenswert ist ferner die erwähnte Zahl tausend. Wenn damit auch keine feste Norm gegeben werden soll, so ist sie doch bezeichnend für die Verhältnisse, in denen sich Plato seinen Stat dachte. Attika mag in der Zeit der Blüte eine halbe Million Bewohner gehabt haben; davon waren zwanzig- bis dreissigtausend als athenische Bürger allein politisch Berechtigte. In Platos Schätzung sinkt also die Anzahl der letzteren auf etwa ein Zwanzigstel! Zum Teil war eine so starke Reduzirung schon durch den aristokratischen Charakter seiner Politik gegeben; er konnte das Vorbild seiner Regenten und Krieger nur in den *καλοὶ κἀγαϑοί* von Athen sehen, die anerkanntermaassen gegenüber der „Menge" (*πλῆϑος*) sich in starker Minorität befanden. Wie nahe indessen die Anzahl derselben der platonischen Zahl kam, ist leider nicht auszumachen. Dagegen mögen die Spartiaten zu Platos Zeit numerisch nicht viel stärker gewesen sein. Aus allem ist klar, dass Platos regierende Stände äusserlich betrachtet in keiner für die griechische Vorstellung besonders auffälligen Weise den Stat beherrschen. Sie gleichen z. B. einer Besatzung, wie sie so oft von Athen oder Sparta in fremde Städte gelegt wurde und dort faktisch die Macht des Ganzen in Händen hatte.

Auffallender ist der extreme Communismus, welcher das ganze Leben der regierenden Stände durchzieht und sich auf Sachen sowol wie auf Personen erstreckt. Es giebt kein Eigentum, weder an Grund noch an Gebäuden noch an beweglichem Besitz, insbesondere an Geld. Auch Weiber und Kinder sind gemeinschaftlich. Die Gemeinsamkeit bleibt nur da stehen, wo die Natur ihr eine unübersteigliche Grenze gesetzt hat: an der körperlichen Existenz jedes Einzelnen. (464 D). Plato selbst giebt vier Gründe für diese Einrichtungen an: den Schutz gegen Missbrauch der Statsgewalt

(416 C f); die Verwendung jeder im State vorhandenen Kraft für das Ganze (455 B f); den Einfluss auf Anlage und erste Erziehung (459 A f), und die möglichst grosse Einheit und Einigkeit unter den Regierenden (462 f). Wir werden diese vier Gründe, in etwas veränderter Reihenfolge, zu besprechen haben.

Der Communismus hinsichtlich der Sachen besteht darin, dass die Regierenden kein Vermögen haben, kein eigenes Haus und eigene Vorratskammer besitzen; dass sie ihre notwendigen Lebensbedürfnisse von dem dritten Stande alljährlich in dem Umfange erhalten, dass sie weder Mangel leiden noch ihnen etwas übrig bleibt; dass sie ferner ein Lagerleben mit gemeinschaftlichen Mahlzeiten führen, und dass der Besitz von edlen Metallen, sei es als Geld, sei es als Schmuck der Kleidung, der Wohnung u. s. w. ihnen verboten ist. Plato stellt selbst diese Einrichtungen hinsichtlich ihres Zwecks auf Eine Stufe mit der musisch-gymnastischen Erziehung der Krieger (416 C f). Wie letztere dienen sie dazu, die im ausschliesslichen Besitz der Waffen Befindlichen daran zu verhindern, dass sie ihre Macht gegen das Wohl der Regierten gebrauchen. Da sie den Philosophen mit den Kriegern gemeinsam sind, so müssen sie auch in Bezug auf jene denselben Zweck haben; dieselben sollen verhindert werden, ihr oberstes Bestimmungsrecht anders als im Interesse des Ganzen zu verwenden. Plato hielt also die aus der philosophischen und religiösen Erziehung entspringende Tugend der obern Stände und die bei den Regenten hinzukommende Interesselosigkeit für diesen Zweck nicht für genügend, sondern wollte mit dem Eigentum überhaupt die Möglichkeit nehmen, ein individuelles Interesse an Stelle des allgemeinen treten zu lassen. Wir sahen, dass ihn die Kritik des historischen Stats auf dieses weitere Mittel führte, indem sie ihm in der Oligarchie und den noch schlimmeren Verfassungen die üblen Folgen einer Verbindung von Erwerb und Regie-

rung und schon im lykurgischen State das daraus entstehende Missverhältniss zwischen Regierenden und Regierten zeigte. Auch an unserer Stelle schwebt ihm der in der Wirklichkeit vorhandene Gegensatz vor. Er sagt (417 A): „Wenn sie (d. h. die Regierenden) Land und Häuser und Geld zu eigen haben werden, werden sie Haus- und Landwirte sein anstatt Wächter, und rauhe Gebieter anstatt Bundesgenossen der andern Bürger werden, und werden hassend und gehasst, belauernd und selbst belauert ihr ganzes Leben hinbringen, weit mehr die Feinde drinnen fürchten als die draussen und so mit der übrigen Stadt ganz nahe am Abgrund des Verderbens hinlaufen." Es tritt hier also das ein, was wir oben als Trennung von Stat und Gesellschaft bezeichneten. — Jene Aeusserung ist bekannt, in der Plato die Rettung der Menschheit allein darin sieht, dass die Wissenden im State regieren oder, wie es dort heisst, die Philosophen Könige sind und umgekehrt. (473 D). Aber eben so unbedingt gilt ihm der Satz von der Trennung von Erwérb und Regierung. Er macht die Existenz seines States davon abhängig und lässt daher den ersten Bürgern desselben das Orakel geben, dass die Stadt untergehen werde, wenn das Eisen oder das Erz sie bewache, d. h. wenn die Gewerbtreibenden regieren. (415 C).

Der Zweck der Regierung wird also verfehlt, wenn die sie vertretenden Individuen in ihrer Gesammtheit Eigenes haben, dem sie das Wohl des Ganzen opfern können; er wird aber ebensowenig erreicht, wenn die Gemeinde der Regierenden in sich gespalten und uneinig ist. Jede Veränderung einer Verfassung geht nach Platos Meinung davon aus, dass die Regierenden uneinig werden (545 D). Wo diejenigen, welche die Macht in Händen haben, in Zwietracht leben, ist es den Beherrschten möglich, sich gegen sie aufzulehnen oder sich unter einander zu bekämpfen (465 B). Daher ist Platos Streben darauf gerichtet, durch Entziehung

des Erwerbs auch innerhalb der Gemeinde der Regierenden jeden Egoismus zu ertödten. Im historischen State ist die Klasse der Machthaber nach Geschlechtern, Parteimeinungen, Vermögensunterschieden u. s. w. gespalten; im platonischen soll jeder derselben jedem andern in gleichem Grade nahestehen (463 B C). Schon der sachliche Communismus leistet dies, indem innerhalb der Gemeinde jedes individuelle Interesse, das aus dem Besitz entspringt, genommen ist. (464 A B). Plato ist damit nicht zufrieden und hebt auch denjenigen Egoismus auf, welcher aus dem individuellen Verhältniss zu Personen entspringt. Durch die Gemeinsamkeit der Frauen und der Kinder und dadurch, dass die Eltern ihre Kinder nicht erkennen, wird die ganze Gemeinde Eine grosse Gemeinschaft, in welcher allein die Unterschiede der grossen Gruppen von Eltern, Kindern, Grosseltern, Enkeln u. s. w. stattfinden. Weitere Verschiedenheiten existiren nicht; alle Jüngeren ehren alle Aelteren, gehorchen ihnen u. s. w., wie sonst die Kinder ihren eigentlichen Eltern; und alle Aelteren erziehen, ermahnen, strafen alle Jüngeren. Der Erfolg ist, dass alle in Freude und Trauer den gleichen Anteil an dem Schicksal des Ganzen und jedes einzelnen Teils nehmen. Man pflegt mit der platonischen Weiber- und Kindergemeinschaft die Vorstellung zu verbinden, dass in der kleinen Gemeinde, in der sie gilt, jede warme sympathische Empfindung fehlt und allein die eisige Kälte des reinen Gedankens herrscht. Es ist vielmehr so, dass die Wärme der Empfindung, die in einer solchen Gemeinschaft unter gewöhnlichen Umständen herrschen würde, hier bedeutend gesteigert ist, indem alle Kälte, welche aus der Verschiedenheit der Beziehung desselben Objekts zu verschiedenen Personen strömt, beseitigt worden ist. Plato verzichtet nicht auf die grosse Kraft der Bande des Gefühls, welche eine Familie zu einer so starken Einheit machen, sondern will dieselbe vielmehr auf die Gesammtheit seiner regierenden Gemeinde übertragen. Die Son-

derfamilie wird nur aufgehoben, damit das Ganze Eine grosse Familie sei. Das schöne Wort, dass alle dasselbe mein nennen sollen, hat es nicht verdient, von Aristoteles [1]) mit logischen Regeln zu Tode gehetzt zu werden. Die Geschichte hat überall, wo Eine erhabene Idee eine Gruppe von Menschen so durchdringen sollte, dass der Wille jedes Einzelnen nur auf dieses Gemeinsame gerichtet sei, dem platonischen Gedanken im Prinzipe Recht gegeben. Die Ordnung des pythagoreischen Bundes gründete sich, wenn nicht auf communistische Einrichtungen, doch jedenfalls auf die Treue und Bundesbrüderlichkeit der Genossen. Der Communismus des ersten Christentums entsprang aus der Kraft, mit welcher die Idee des Seelenheils alle andern Bestrebungen absorbirte. Die Hierarchie des Mittelalters zeigt eine gleiche Herrschaft des Zwecks des Ganzen über die individuellsten Regungen der Einzelnen. Auch die Gegenwart ist nicht leer an Erscheinungen, welche das Prinzip bestätigen; noch heute kennt die Sprache für Gemeinschaften, in denen Ein gemeinsamer Gedanke das Streben aller Einzelnen bestimmen soll, kein besseres Wort zur Bezeichnung des Verhältnisses der Mitglieder unter einander als das eines Bruders, womit doch wohl ausgedrückt werden soll, dass die Kraft und Wirkung der leiblichen Verwandtschaft auf die Gesammtheit der Teile übertragen werden soll. Plato ging bis zum Aeussersten, indem er der Brüderlichkeit im Geiste nicht nur die Begeisterung für den gemeinsamen Zweck, sondern auch die leibliche Verwandtschaft zu Grunde legte.

Es scheint nicht, dass Sparta ihm in dieser Hinsicht Vorbild war. Die Ansätze von Weibergemeinschaft, welche dort existirten, hatten nur den Zweck, einen guten Nachwuchs zu erzielen oder die Verteilung des Grundbesitzes möglichst unverändert zu erhalten. Man könnte denken, dass

---

1) Polit. II, 3.

der genannte pythagoreische Bund, der Platos Denken sehr nahe lag, einen Einfluss ausübte, der dann freilich im Einzelnen nicht mehr zu bestimmen wäre. Aber die Tendenz wenigstens lag schon bei Sokrates vorgebildet. Wie jedes strenge System des Egoismus mit den sympathischen Trieben nicht viel anzufangen weiss, da sie sich nicht auf bewusste Argumentation gründen, so hat auch Sokrates keinen Platz für die verwandtschaftlichen und freundschaftlichen Empfindungen in ihrer gewöhnlichen Form (Mem. I, 2, 49 f). Das Mitleid, welches auf den richterlichen Spruch einwirkte, wenn der Angeklagte seine Verwandten und Freunde mit in den Gerichtssaal brachte, schien ihm nichts weiter als eine tadelnswerte Ungerechtigkeit. Das Wohlwollen erkannte er nicht als genügende Grundlage der Freundschaft an: ein wahrer Freund sei nur der, welcher zu nützen vermöge. Wie er das Verbot der Blutschande allein auf zuchtwählerische Erwägungen stützt, wurde an einer frühern Stelle gesagt. Der Ankläger bei Xenophon hat Recht, wenn er vom Standpunkt der herrschenden Ethik aus Sokrates vorwarf, er lehre seine Jünger ihre Eltern, Verwandte und Freunde verachten, und Xenophon ist auch weit davon entfernt, die dafür beigebrachten Aeusserungen in Abrede zu stellen. Wenn Plato auch, wie gezeigt, die sympathischen Triebe der Verwandtschaft in andrer Weise für seine Gemeinde der Regierenden nutzbar zu machen suchte, so erleichterte doch auch ihm die Eigenart seines ethischen Systems die Aufhebung der individuellen Eltern-, Gatten- und Geschwisterliebe. Wenn alle diese Einrichtungen das moderne Gefühl empören, weil sie hohe sittliche Pflichten zu verletzen scheinen, so muss man sich erinnern, dass sie in Platos Schätzung vielmehr unvollkommne ethische Gebote aufheben, um die vollkommnen an ihre Stelle zu setzen. Es giebt in der platonischen Ethik kein höheres Prinzip des Handelns als den Nutzen. „Dies ist und bleibt ein treffliches Wort, dass das Nützliche gut

und das Schädliche böse ist.“ So antwortet er dem, der über die gymnastischen Uebungen der Frauen spottet. (457 B). Gerade die unerschrockene Durchführung dieses Grundsatzes durch das ganze System fordert Achtung auch da, wo etwas, was uns teuer und heilig ist, demselben zum Opfer fällt.

Wie der Communismus in den bisher besprochenen Richtungen zu den Veranstaltungen gehört, welche den Egoismus der Regierenden brechen, so dient er nach einer andern Seite hin zur Herstellung der rechten Fähigkeit. Plato überträgt gleich seinem Lehrer ungescheut den Grundsatz der Zuchtwahl, wie er im Tierreich gilt, auf seine Regierenden. Der Stat kann keine freiwillig geschlossene und dauernde Verbindung zweier Individuen verschiedenen Geschlechts dulden, weil dadurch die Anlage des Nachwuchses seinem Einflusse entzogen wird; er muss in jedem Augenblick vollständige Gewalt über die Verbindungen haben, aus welchen seine Regenten und Krieger hervorgehen sollen. Er kann auch weiter nicht die Kinder von der Geburt bis zu ihrem Unterricht durch den Stat der Auferziehung durch ihre Eltern überlassen; dieselben müssen gleichfalls unter seiner Leitung stehen. Die Gemeinschaft der Weiber und Kinder ist diejenige Institution, welche die Herrschaft des Statswillens über die körperliche und geistige Beschaffenheit derjenigen Individuen, in denen er sich verkörpern soll, vollendet. Sparta nahm den Knaben von seinem siebenten Jahre an in seine Schule; vereinzelt beeinflusste es auch die Ehe zur Erzeugung der richtigen Anlage. Plato geht auch hier über Sparta bis zur letztmöglichen Consequenz hinaus, indem er nicht nur die beiden grossen Erziehungscurse des religiösen und philosophischen Unterrichts für seine Regierenden errichtet, sondern auch die Zeit von ihrem ersten Dasein bis zu diesem Unterricht seiner Pflege unterstellt und endlich die Anlage selbst vollständig in seine Gewalt bringt. Soll der Statswille leisten können, was seine Aufgabe ist, so muss er nach Platos Ansicht auch

seine Organe vollständig frei schaffen. — Endlich dient die Aufsicht des States über die Ehen dazu, die Zahl der Regierenden stets unverändert zu erhalten. (460 A).

Der vierte und letzte Grund der Lebensordnung der obern Stände, speziell der Gleichstellung der Frauen mit den Männern in Bezug auf ihre Tätigkeit für den Stat, ist die Erwägung, dass dadurch eine Summe von Kräften, welche bisher unbenutzt blieben, im Dienste des Ganzen Verwendung finden. Die Bedeutung eines solchen Arguments für Plato ist nicht zu unterschätzen. Er macht es ja wiederholt dem historischen State zum Vorwurf, dass in ihm der Einzelne nicht vollständig in den Dienst des Ganzen gestellt werde. Es giebt vielleicht nichts, das diese Tendenz anschaulicher machte als was er in den Gesetzen (794 D f) — recht wie ein moderner Techniker, dem jede ungebraucht verloren gehende Kraft ein Greuel ist — verlangt, dass man nämlich die linke Hand in gleicher Weise ausbilden solle wie die rechte. So konnte es ihm auch unleidlich erscheinen, dass von den in der Stadt vereinigten Menschen die eine Hälfte, die weibliche, nicht das leistete, was sie bei vollständig ausgebildeten Anlagen leisten konnte. Er klagt, dass dies in der Wirklichkeit der Fall sei. (456 C). In der Tat fehlt ja in seiner Vaterstadt dem weiblichen Geschlechte die rechte Ausbildung seiner Fähigkeiten. Sparta, das seine Mädchen Gymnastik treiben liess, war auch hier das vorgeschrittenere, und Plato konnte in diesem Punkte wie in so manchen andern meinen, die dort vorhandenen Ansätze zur Vollendung gebracht zu haben. Indessen scheint die angegebene Tendenz nicht hinreichend zu sein, um jene Gleichstellung zu begründen. Plato muss zugeben, dass die Gleichheit der Anlagen beider Geschlechter doch nicht vollkommen ist. Die Frau hat die Fähigkeit zu allen Geschäften, die der Mann betreiben kann, aber nicht in gleichem Maasse wie dieser; sie ist überall der schwächere Teil von beiden.

(455 E). Sie erhält auch wirklich von der Regierung und der Kriegführung alle leichteren Geschäfte (457 A); in der Schlacht ist Plato geneigt sie in das zweite Treffen zu stellen. (471 D). Er führt die Analogie aus dem Tierreich an, dass die Hündin durch das Gebären und Auferziehen ihrer Jungen nicht an der Bewachung der Herde gehindert werde (451 D). Aber betreffs seiner Menschen kann er nicht leugnen, dass der verschiedene Anteil der beiden Geschlechter an der Erzeugung das weibliche in grösserm Maasse an der Ausübung der Statstätigkeit hindere; die künstlichen Mittel, welche diese grössere Abhaltung beschränken sollen, können sie doch nicht auf das gleiche Maass bringen. (460 D). Man darf annehmen, dass eine so bedingte Gleichheit für sich nicht im Stande war, Plato zur Teilung der Regierung unter beide zu veranlassen. Jedenfalls wären die obern Stände tüchtiger, wenn sie aus lauter Männern beständen. Es müssen andere Gründe hinzugekommen sein, die ihn bewogen, über die Mangelhaftigkeit der Grundlage hinwegzusehen; dieselben lassen sich mit einiger Wahrscheinlichkeit angeben. Die Regierenden wären vielleicht fähiger, wenn die Frauen von ihnen ausgeschlossen wären; aber einmal wäre dann die Anlage ihres Nachwuchses gefährdet, da die Mütter den Vätern an körperlicher und geistiger Ausbildung nicht gleich ständen, und sodann wäre wiederum die Regierung mit der Erwerbsgesellschaft verknüpft. Um beides zu vermeiden, mussten die Frauen der Regierenden in die obern Stände aufgenommen werden. Aber welche Beschäftigung sollten sie hier übernehmen? Die Hauswirtschaft war durch den Communismus beseitigt, die Sonderehe ebenfalls, und die Erziehung der Kinder nahm der Stat von dem ersten Augenblicke ihres Daseins in seine Hand. Die Frau konnte weder die Verwalterin ihres Hauses noch die Gattin ihres Mannes noch die Erzieherin ihrer Kinder sein. Was blieb anderes übrig

als ihr das gleiche Geschäft zu geben wie dem Manne, wenngleich ihre Fähigkeiten nicht ganz dieselben waren?

Ueberblicken wir die gesammte Lebensordnung der Philosophen und ihres Heeres, so sind die Gesichtspunkte der Fähigkeit und des guten Willens auch hier die leitenden. Daneben ist als Drittes das Bestreben nicht zu verkennen, alle im State vorhandenen Kräfte für das Ganze nutzbar zu machen.

Vierter Abschnitt.

Das Volk.

So herrscht im Idealstat eine etwa tausend Mann starke Gemeinde über die gesammte übrige Bevölkerung, welche aus Landbauern und Handwerkern besteht. Indessen ist das Wohl der letzteren der Zweck, um dessentwillen jene überhaupt da ist. Die genetische Entwicklung des Statsganzen, welche Plato giebt (369 D f), zeigt, dass die Erwerbsgesellschaft das erste ist und erst, als sich auf einer höhern Stufe die Notwendigkeit von Ständen zum Schutz und zur Regierung des Ganzen ergiebt, dieselben aus sich herausstellt und mit diesen Aufgaben betraut. Plato kann es nicht abweisen, dass die regierende Gemeinde von hier aus betrachtet als eine Schaar von gemieteten Söldnern erscheint. Es stimmt damit auch die im Vorigen des Nähern dargestellte gesammte Einrichtung der Regierung. Dieselbe ist schon in ihrer Existenz ganz von dem Volke als seinem Lohngeber abhängig. Der dritte Stand produzirt ausser den für seine eigene Erhaltung notwendigen Lebensmitteln einen Ueberschuss, mit dem er sich die Dienste seiner Herrscher erkauft, und letztere können sich weder ihren Unterhalt anderswoher verschaffen, da ihnen aller Erwerb genommen ist, noch gestattet ihnen diese Naturalleistung selbst eine Aufspeicherung von Vorräten, da sie das zur Befriedigung ihrer

Lebensbedürfnisse Notwendige nicht übersteigt (416 E). Auf diese Weise ist der Zustand vermieden, in welchem Plato einen Fehler des spartanischen Stats und den Keim zu einer selbstsüchtigen Regierung sieht, die Unabhängigkeit der Regierenden von den Regierten in Bezug auf die Mittel ihrer Existenz. Auch sind, wie gezeigt, alle Vorkehrungen getroffen, dass die Regierenden ihre Macht nur zum Wohle der Regierten gebrauchen. Plato bekämpft im Gorgias den Satz, welche eine gewisse Richtung der Aufklärung vertritt, dass der Zweck des States der Vorteil der Regierenden sei. Im „State“ nimmt er, bevor er an die Darstellung seines Idealstats geht, den Kampf wieder auf; was dort der praktische Statsmann Kallikles behauptet hat, muss hier der Sophist Thrasymachos aussprechen. Auch hier führt die Analogie der technischen Künste, wie der Heilkunst u. a., zu dem Ergebniss, dass jede Kunst nur den Nutzen ihres Objektes will. (346 E).

Ist das Volk demnach im Allgemeinen seinen Herrschern gegenüber vollständig frei, so erscheint es im Einzelnen im Gegenteil absolut gebunden. Es hat auch nicht den geringsten Anteil sei es an der Setzung des Statswillens sei es an der Durchführung desselben vermittelst der bewaffneten Macht. Der Satz, dass Erwerb und Regierung absolut unverträglich sind, führte oben dazu, der Regierung allen Erwerb zu entziehen. Es ist nur die Kehrseite davon, wenn der Gesellschaft, welcher der Erwerb bleibt, aller Anteil an der Regierung genommen wird.

Das Volk in Platos Stat ist somit frei und unfrei zu gleicher Zeit. Es ist derselbe nur scheinbare Gegensatz, der im „Statsmann“ zwischen den Bestimmungen besteht, dass einerseits die Regierten das *δουλικὸν γένος* sind und anderseits die Herrschaft der Wissenden als eine Herrschaft über Freiwillige sich von der Tyrannis unterscheidet. Der „Stat“ bezeichnet insofern ein reiferes Stadium der Entwicklung,

als erstlich die Tendenz der Regierenden auf das Wohl der Regierten, worin ja die Freiheit der letzteren besteht, durch umfassendere Einrichtungen besser vorgesehen, und sodann die Unabhängigkeit der Regierenden durch die Erweiterung des Standes der Strategen zu einem ganzen Heere und durch den Wegfall der Rhetorik vollendet wird. Der Vollständigkeit wegen mag bei dieser Gelegenheit erwähnt werden, dass die dritte der mittleren Künste des Statsmanns, die richterliche, im State im wesentlichen unverändert erscheint (405 A f). Wenn hier besonders hervorgehoben wird, dass ihre Tätigkeit nur in Bezug auf den dritten Stand Anwendung findet und dass in den beiden obern keine Prozesse und Streitigkeiten vorkommen, so ist sie doch auch im Statsmann nur auf die Bedürfnisse der Vertreter der niedern Künste berechnet.

Was die Einrichtung des dritten Standes im Einzelnen betrifft, so versucht Plato auch hier eine eingehende Gliederung nach der Verschiedenheit der Beschäftigungen, die jedoch nicht wie im Statsmann in einer Klassifizirung nach der Art der Objekte, sondern in einer genetischen Entwicklung der einzelnen Künste auseinander besteht. So interessant diese Darstellung ist, so bietet sie uns doch keine Ausbeute an politischen Gedanken. — Gemäss jener Tendenz seiner Statslehre, alle Teile nach Maassgabe ihrer Kräfte in Tätigkeit zu setzen, müssen wir erwarten, dass auch der dritte Stand so eingerichtet werde, dass er seine Bestimmung erfüllen kann und will. Zunächst findet hier das Prinzip der Arbeitsteilung seine volle Anwendung. Die Regierenden haben darüber zu wachen, dass nur je ein Gewerbe von einem Einzigen betrieben wird, und jedes Mitglied des dritten Standes dem Berufe zuzuweisen, zu dem ihn seine besondere Natur geschickt macht. (423 D). Indessen ist die Ausführung dieser Anordnung nicht so umständlich, wie es auf den ersten Blick erscheinen kann. Der Idealstat braucht

in diesen Punkten nur die Verhältnisse des historischen States herüberzunehmen, in welchem längst die Arbeitsteilung der mechanischen Künste durchgeführt ist. Auch braucht die Obrigkeit in der Praxis nicht jedem Einzelnen seinen Beruf zu bestimmen. Die Anlage zu einem Handwerk vererbt sich in der Regel ebenso vom Vater auf den Sohn, wie diejenige zur Tätigkeit eines Philosophen oder Kriegers. (415 A). In den arbeitenden Klassen Griechenlands herrschte eine bedeutend geringere Freiheit in der Wahl des Berufs, als es jetzt der Fall ist. Die Beschäftigungen erbten sich in den Familien und Geschlechtsverbänden fort; Plato selbst erwähnt gelegentlich diese Erscheinung (Prot. 328 E). Es braucht also auch hier nichts an den bestehenden Verhältnissen geändert zu werden. Auch das Maass der Produktion wird sich aus den Institutionen innerhalb des dritten Standes selbst ergeben. Es ist in allen diesen Punkten wie im Statsmann, wo das Bestimmungsrecht der Regierenden rechtlich auch auf die niedern Künste geht, aber faktisch nur bei den mittlern in Anwendung kommt.

Anders verhält es sich jedoch mit dem guten Willen der Techniker. Auch bei vorhandener Fähigkeit können Umstände bewirken, dass der Fähige seine Kunst in Wirklichkeit nicht ausübt. Entweder nämlich kann er zu arm sein, so dass er sich nicht die Werkzeuge und das sonst Erforderliche anschaffen kann; oder er ist zu reich, so dass er es vorzieht zu faullenzen und seinem Genusse zu leben. In beiden Fällen existirt er, ohne dem Ganzen einen Dienst zu leisten. Um dies zu verhindern, muss das Vermögen der Gewerbtreibenden nicht zu gross und nicht zu gering sein. Die Regierenden haben also darauf zu achten, dass sich dasselbe stets auf einem gewissen Mittelmaass erhält, das beide Uebelstände verhindert. (420 D — 422 A). Plato giebt an unserer Stelle die Mittel nicht an, durch welche dies erreicht werden soll; doch lässt eine Bemerkung bei einer an-

deren Gelegenheit vermuten, welcher Art sie seien (556 A B). Das Uebel nämlich, welches die Oligarchie unaufhaltsam weitertreibt, ist die Unbeschränktheit des Gelderwerbs. Plato glaubt, dass es durch Einschränkung desselben möglich wäre, den Stat noch auf diesem Punkte der abschüssigen Bahn festzuhalten. Zwei Institutionen scheinen ihm dazu geeignet: einmal soll die absolute Freiheit des Einzelnen in der Verfügung über sein Eigentum beschränkt werden, und sodann sollen die hierauf bezüglichen Contrakte der Einzelnen unter einander nicht rechtskräftig sein, sondern von den Betreffenden auf ihre eigene Gefahr geschlossen werden. An diese oder ähnliche Einrichtungen mag Plato auch hier gedacht haben.

Nachdem durch diese Beschränkungen erreicht ist, dass der dritte Stand seinen Platz im Ganzen ausfüllt, kann er im Uebrigen ganz seinem gewöhnlichen Leben überlassen werden. Es wird ausdrücklich gesagt, dass er Eigentum an Grund, Gebäuden und Vermögen hat und sich in seiner Lebensweise — natürlich innerhalb der gesetzten Schranken — allen möglichen Luxus gestatten darf (419. 420 A). Auch ist von einer Aufhebung der Familie wenigstens nirgends die Rede. Eine Einführung des platonischen Idealstats z. B. in Attika würde in der Klasse der Handwerker und Bauern nur dieses ändern, dass derjenige Teil derselben, welcher athenischer Bürger war, sein politisches Vorrecht verliert und dass für alle insgesammt der Vergrösserung des Besitzstandes eine bestimmte Grenze gesetzt wird; im übrigen würden sie unverändert in den neuen Stand der Dinge übergehen. Die letztere Beschränkung hat zugleich den grossen Vorteil, dass dadurch die drückende Armut verhindert wird, ein Umstand, den Plato nicht gering anschlägt. Er weiss von dem Elend der unvermögenden athenischen Bürger zu erzählen, wie sie den Reichen schmeicheln müssen und wie sie in Angst und Verlegenheit um den Unterhalt ihres Hau-

ses zu borgen, den Empfang des Geborgten abzuleugnen, kurz auf jede Weise sich denselben zu verschaffen gezwungen sind (465 C).

Wir haben damit die Besprechung der Einrichtungen des platonischen Idealstats beendet. Die hier gegebene Darstellung würde es sich zum Verdienst anrechnen, wenn daraus ersichtlich wäre, dass dieselben ein Ganzes ausmachen und dass Plato in Bezug auf seinen Stat alles gesagt hat, was gesagt werden musste. Die Meinung, dass dies nicht der Fall sei, dass Plato vielmehr einen Kreis gezeichnet habe und darin nur einen Teil ausgefüllt, ist schon bei Aristoteles zu finden und beherrscht im wesentlichen auch die meisten modernen Darstellungen [1]). Derjenige Teil, über dessen Leerheit man sich beschwert, ist kein andrer als der dritte Stand. Aristoteles klagt, dass man nicht wisse, wie es im dritten Stande mit der Gemeinschaft von Weibern und Kindern und mit dem Communismus des Besitzes bestellt sei, welchen Anteil derselbe an der Regierung und an der Kriegführung habe und endlich welche Erziehung ihm zu teil würde [2]). Abgesehen davon, dass der Communismus des Besitzes ausdrücklich auf die Regierenden beschränkt wird, kann als Grund dieser Fragen nur ein Missverstehen der platonischen Statslehre angesehen werden. Eins der wesentlichsten Mittel zur Erzielung einer guten Regierung ist ihr Absolutismus; nach der Darstellung der platonischen Regenten noch die Schilderung des Anteils der Regierten am Statswillen und an der Militärmacht zu erwarten, heisst von Plato verlangen, dass er seinen Stat, nachdem er ihn eingerichtet hat, nachträglich wieder aufhebe. Der Communismus, sowol der persönliche wie der sachliche, hat einzig und allein den Zweck, die Regierenden zu guten Regierenden zu machen;

1) Aristoteles, Polit. II, 6, 1264 b. 28 f. Grote, Plato III. ch. 35 p. 166. Zeller, Ph. d. Gr. II, S. 769.

2) Polit. II, 5, 1264 a 14 f. 37 f. c. 6, 1264 b 34 f.

was sollen dieselben Einrichtungen bei den Regierten? Der platonische Communismus, weit entfernt, gleich dem modernen eine Befriedigung individueller Wünsche zu sein, ist vielmehr geradezu eine Beschränkung derselben, die sich ausschliesslich durch die besondere Aufgabe der regierenden Stände rechtfertigt. Dieselbe Institution, auf den dritten Stand übertragen, wäre vollkommen sinnlos; sie würde den ganzen Stat zu einem Volke von Regierenden machen, die nur niemanden hätten, den sie regieren könnten. Was soll ein Dach ohne das Haus, das es bedeckt, und was soll ein Statswille ohne die dazu gehörige Gesellschaft? In den neuern Darstellungen beschränkt sich der Vorwurf der Lückenhaftigkeit hauptsächlich auf den letzten Punkt, den Aristoteles ausser jenen andern erwähnt: auf den Mangel einer Erziehung des dritten Standes[1]). In der Tat, während die philosophische Bildung der Regenten und die religiöse Erziehung des Heeres so ausführlich dargestellt werden, findet sich ein Unterricht des dritten Standes nirgends. Man glaubt daraus schliessen zu müssen, dass Plato an seiner sittlichen und geistigen Bildung nichts gelegen sei, und führt zum Beweise die Worte an: „Auf die übrigen (d. h. den dritten Stand) kommt es weniger an. Denn wenn Schuhmacher schlecht werden und verdorben sind und vorgeben es (d. h. Schuhmacher) zu sein, ohne es wirklich zu sein, so hat es mit der Stadt noch keine Not" (421 A)[2]). Aber hier ist offenbar nur die Rede davon, ob die Schuhmacher gute oder schlechte Schuhmacher, nicht ob sie gute oder böse Menschen sind; und das Interesse an ihrer Befähigung zu ihrem Handwerk wird nicht ganz geleugnet, sondern nur im Vergleich zu der rechten Fähigkeit der Regierenden zu ihrem

1) Zeller, Ph. d. Gr. II S. 769. Grote, Plato ch. 35 p. 215. Ueberweg, Grundriss I §. 44 a. E. Strümpell, Gesch. d. pr. Phil. d. Gr. I, 387 f, überträgt die Erziehung der Regierenden auf das Volk.

2) Zeller a. a. O. S. 770 Anm. 1.

Amte geringer genannt. Ueberdies werden sogleich darauf (421 C. 423 D) die oben erwähnten Einrichtungen dargestellt, welche in der Tat verhindern sollen, dass die Schuhmacher schlechte Schuhmacher sind u. s. w. — Ist denn überhaupt eine geistige oder sittliche Ausbildung des dritten Standes durch das Interesse des Ganzen gefordert? Die Erziehung der Philosophen und Krieger hat den Zweck, dass sie dieselben zur Erfüllung ihrer Bestimmung im Statsganzen geeignet und geneigt macht. Die Gewerbtreibenden erfüllen die ihrige vollständig, wenn sie die nötige technische Fertigkeit haben. Bei ihnen würde also eine besondere Bildung geradezu ein Luxus sein und das Einzige in den Institutionen des States, was zu dem Allgemeinen in gar keiner Beziehung stände. — Aber Plato konnte auch gar nicht in Versuchung kommen, seinem organischen Statswesen ein so mechanisches Anhängsel zu geben. Der Gewerbtreibende hat nach seiner Meinung in diesem Leben nichts weiter zu tun als seinem Handwerk nachzugehen. Schon die übermässige Sorge für seine Gesundheit steht mit seiner Bestimmung in Widerspruch. „Wenn ein Zimmermann, sagt Plato, krank ist, so lässt er es sich wohl gefallen, ein Mittel vom Arzt herunterzuschlucken, um die Krankheit wegzuspeien, oder sich reinigen oder auch brennen und schneiden zu lassen, um sie los zu werden. Wenn ihm aber Einer eine lange Lebensordnung vorschreiben wollte, ihm Umschläge um den Kopf legen und was dergleichen mehr ist, so sagt er gewiss bald genug, er habe keine Zeit, krank zu sein, und es nütze auch nichts, so zu leben, wenn er immer auf die Krankheit Acht haben und sein vorliegendes Geschäft vernachlässigen solle; und somit lässt er einen solchen Arzt seiner Wege gehen, begiebt sich in seine gewohnte Lebensordnung zurück, und wenn er gesund wird, lebt er und treibt sein Geschäft; wenn aber der Körper es nicht ertragen kann, so stirbt er und ist aller Not und Sorgen ledig.“ (406 D). So hart dies

vielleicht klingt, so giebt es doch Plato ausdrücklich als die allgemeine Anschauung seiner Zeit, nicht als seine spezielle Meinung an. Seine Abweichung von derselben sieht er gerade darin, dass er den damit ausgesprochenen Grundsatz für alle Glieder des Gemeinwesens geltend machen will. In seinem State hat jeder Teil seine besondere Aufgabe, welche zu erfüllen der einzige Zweck seines Lebens ist und in deren richtiger Erfüllung seine ganze Tugend besteht. So ist denn auch die sittliche Tüchtigkeit des Handwerkers keine andere als die Fähigkeit zu seinem Berufe, und die Ausbildung zu demselben der einzige moralische Unterricht, der ihm not tut. Für diese aber war durch die in der Wirklichkeit gegebenen Verhältnisse hinreichend gesorgt. — Endlich hätte Plato in Verlegenheit kommen müssen, welche Bildung er dem dritten Stande geben sollte, wenn er es wirklich wollte. Der Kreis des menschlichen Wissens ist mit den banausischen Künsten, der Musik und Gymnastik und der Philosophie abgeschlossen. (522 B). Letztere kommt so wenigen zu, dass nicht einmal die ganze Gemeinde der Regierenden an ihr teil haben kann. Sollte der dritte Stand vielleicht an der religiösen Erziehung des Heeres teilnehmen? Aber abgesehen davon, dass derselbe ausschliesslich für die Bedürfnisse des Heeres betreffs ihres Anteils an der Regierung berechnet ist, ist auch die Fähigkeit dazu nur eine beschränkte. Wie sollten die verkrüppelten Seelen der Handwerker (495 E) selbst einer solchen Bildung fähig sein? Man erinnere sich des „Statsmanns", wo die Regenten gleich den Kriegern des „Stats" nur einen dogmatischen Unterricht erhalten und wo doch nur wenige dazu geeignet sind, die übrigen dagegen „sich in Unwissenheit und Niedrigkeit wälzen." (Statsm. 309 A). In Platos Stat würde ein moderner Volksunterricht zugleich für unmöglich und für überflüssig angesehen werden. Man mag darüber urteilen wie man will; aber es steht dies mit Platos politischen Prinzipien

und sonstigen Anschauungen in völliger Uebereinstimmung. Jedenfalls also kann man auf das Fehlen einer Erziehung in der Darstellung des dritten Standes nicht den Vorwurf gründen, dass er hier etwas ausgelassen habe, was er um der Vollständigkeit seines politischen Systems willen hätte hinzufügen können oder müssen.

Fünfter Abschnitt.

Der Zweck des platonischen Stats.

Nachdem wir im Bisherigen versucht haben, die einzelnen Institutionen von Platos Idealstat auf ihre Gründe zurückzuführen, haben wir im Folgenden dasjenige Prinzip aufzusuchen, welches den Aufbau des Ganzen überhaupt veranlasst hat. Bei jeder geistigen Schöpfung fällt der Zweck des Geschaffenen mit der Ursache zusammen, welche den Künstler zum Schaffen bestimmte. Wir werden also unserer Aufgabe genügt haben, wenn wir gezeigt haben, welches der Zweck und die Bestimmung des platonischen Stats im Ganzen genommen ist.

a) Das Wohl der Untertanen.

Die Antwort auf die gestellte Frage scheint sich aus der bisherigen Betrachtung der Einzelheiten unmittelbar zu ergeben. Das Interesse des dritten Standes an einer guten Regierung zum Schutze seines Daseins erscheint als der Gesichtspunkt, in welchem alle Linien zusammenlaufen. Der Zweck des Ganzen wäre demnach die Glückseligkeit dieses Teiles aller Statsangehörigen. Wir brauchen nämlich nicht mit Aristoteles[1]) anzunehmen, dass, wenn das Wohl der Regierten nicht beabsichtigt wird, kein Teil des Ganzen glückselig ist. Dieser folgert daraus, dass die regierenden Stände nicht glücklich seien, das Weitere, dass die ganze Stadt keine

1) Pol. II, 5, 1264 b 15 f.

Eudämonie besitze, indem er als etwas Selbstverständliches voraussetzt, dass der dritte Stand keinen Anteil an derselben haben könne. Aber warum sollen die Gewerbtreibenden nicht glücklich sein, wenn sie für ihre übrigen Bedürfnisse selbst sorgen, dasjenige aber, was sie selbst nicht beschaffen können, nämlich eine gute Regierung, ihnen von andern ganz ihrer Absicht gemäss zugebracht wird?

Es kann in der Tat vom dritten Stand aus das Statsganze als ein Mittel zur Glückseligkeit desselben aufgefasst werden. Aber freilich ist auch auf diesem Standpunkt vollständig ausgeschlossen, dass das Glück der Regierenden absolut vernachlässigt werde. Der Stat in dieser Eigenschaft als Schutz der zu ihrer eigenen Leitung Unfähigen muss notwendig auch das Glück der Leitenden selbst wollen. Wir haben oben das Prinzip der Verhinderung des Missbrauchs als einen Ausfluss des Egoismus der platonischen Ethik betrachtet und darin ein Anzeichen gesehen, dass Plato mit demselben von einer begrifflichen Construction zu einem Statsgebäude übergeht, welches mit realen, selbstsüchtig bewegten Menschen rechnet. Die Rechnung ist im Bisherigen noch nicht vollständig. Soll ein Mensch eine ihm zugewiesene Aufgabe der Absicht des Zuweisenden gemäss erfüllen, so genügt es nicht, dass er einerseits die Fähigkeit dazu habe und andrerseits keine Neigung, die ihm zu diesem Zwecke anvertraute Macht zu missbrauchen; es muss noch das Dritte hinzukommen, dass er positiv das ihm Zugewiesene tun wolle. Es ist wie in der materiellen Welt. Damit ein Körper von A nach B gelange, muss er nicht nur die Kraft haben, den Weg zurückzulegen, und nicht nur von keiner andern Kraft in der entgegengesetzten Richtung von A rückwärts gezogen, sondern auch geradezu von einer dritten nach B hin gestossen werden. Plato betrachtet seine Philosophen als gute Regenten, weil sie einmal Wissen und sodann Tugend, Interesselosigkeit und alles übrige, was sie

an schlechter Regierung hindert, besitzen. Aber dies allein würde unfehlbar zur Folge haben, dass die Philosophen sich nun überhaupt nicht mit den Statsgeschäften befassen wollten. Die Erkenntniss, dass sie allein dazu im Stande sind, kann sie nicht dazu bewegen. Für sie kann bei dem strengen Egoismus Platos allein ihr eigener Vorteil ein Beweggrund sein. Nur wenn neben dem Glück der Regierten zugleich dasjenige der Regierenden erreicht wird, ist sein Stat möglich, ist also überhaupt erst sein eigentlicher Zweck, das Glück der Regierten, erfüllbar. Um demnach den Beweis, dass der Zweck des platonischen Stats das Wohl des dritten Standes sei, vollständig zu führen, haben wir noch zu zeigen, in welcher Weise dieser Stat zugleich für dasjenige der beiden obern Stände sorgt. Freilich wird eben diese Auseinandersetzung erkennen lassen, dass jener Zweck nicht, wie angenommen, sein letzter und oberster ist.

Der verlangte Nachweis kann auf den ersten Blick unmöglich erscheinen. Sehen wir einstweilen von den Kriegern ab, so beruht die Interesselosigkeit der Philosophen ja gerade darauf, dass sie ein besseres Leben und höhere Güter kennen, als was ihnen der platonische Stat bietet. Den Spruch Homers auf sie anwendend meint Plato, dass sie lieber im Gefilde der reinen Theorie tagelöhnern oder alles andere erdulden wollen, als in der Höhle der irdischen Dinge als Herrscher geehrt und gepriesen werden (516 D). Werden sie, die auf den Inseln der Seligen leben, freiwillig von dort wieder in das Elend des praktischen Lebens fortgehen wollen? Es ist eine Tatsache, dass sie im historischen State ganz ihrer Theorie leben. Wenn also Plato ausdrücklich erklärt, in seinem State solle ihnen das nicht mehr erlaubt sein, so ist es nicht auffällig, dass sein Mitredner Glaukon ihm erwidert, dass er ihnen also absichtlich Unrecht tue. (519 C. D). Ist dies letztere aber der Fall, so ist die Möglichkeit eines solchen Stats in Frage gestellt; soll er trotzdem wirk-

lich werden, so muss es für die Philosophen ein Interesse geben, das diese Abneigung überwindet, einen Vorteil, der diesen Nachteil an Grösse übertrifft.

Die Abhängigkeit der Philosophen vom dritten Stand in Bezug auf ihre Existenz, welche sich darin verkörpert, dass sie ihren Unterhalt jährlich von diesem erhalten, kann ein solches Interesse nicht erzeugen; denn diese tritt erst in Kraft, wenn der Stat verwirklicht ist. Wenn die Philosophen sonst keinen Grund haben, aus dem historischen Stat, in dem sie ganz ihrem Berufe leben, in den platonischen hinüberzutreten, so wird diese Abhängigkeit sie mehr abschrecken als anziehen. Jener μισθός dient nur dazu, das in andrer Weise begründete Verhältniss zu stützen und aufrecht zu erhalten; er selbst kann es nicht begründen. Platos eigene Darstellung führt auf ein doppeltes Interesse, das jener Forderung genügt. Es wurde an einer frühern Stelle (S. 66 f) gezeigt, welcher Trugschluss begangen wird, wenn man aus der Tatsache, dass der Arzt im gewöhnlichen Leben seine Kunst zum Wohl des Kranken ausübt, folgert, dass der Herrscher, wenn er nur das Wissen hat, das gleiche tun wird. Im „State“ (346 A — 347 E) wird diese Folgerung berichtigt, indem anerkannt wird, dass zu jeder Kunst, wenn sie wirklich ihrem Zwecke gemäss ausgeführt werden soll, die Kunst des Lohnerwerbs hinzukommen müsse, dass also der Arzt den Kranken nur heile, wenn er dafür bezahlt bekomme. Die Herrscherkunst hat als den ihr eigentümlichen Lohn die Vermeidung der Strafe, welche darin besteht, dass der Fähige, wenn er selbst nicht herrschen will, von Unfähigen regiert wird. Wie im historischen State, sagt Plato, die Menschen sich um die Herrschaft streiten, so würde in einem State von guten Männern jeder einzelne darum kämpfen, dass er nicht zu herrschen brauche; denn wer will lieber die Mühe auf sich nehmen, für andrer Leute Vorteil zu sorgen, als selbst von andern Nutzen empfangen? Das-

jenige, was unter diesen Umständen allein im Stande ist, den Tüchtigen zur Uebernahme der Herrschaft zu veranlassen, ist die Erkenntniss, dass der Schlechtere ihn regieren wird, wenn er selbst nicht jenen regiert. Der erste Grund also für die Philosophen, in den platonischen Stat einzutreten, ist der, dass sie dort der Herrschaft von Schlechteren, unter welcher sie im historischen zu leiden haben, entgehen. — Der zweite Grund bildet die Widerlegung jenes Vorwurfs von Glaukon, dass den Philosophen Unrecht geschehe (520 A. B). Es ist dies nach Platos Meinung nicht der Fall, weil dieselben durch seinen Stat eine bessere und vollkommnere Bildung erhalten, als es in der Wirklichkeit möglich ist. Im historischen Stat bilden sich die Philosophen von selbst, ja gegen den Willen des States. Sie sind daher allerdings vollständig frei und brauchen demselben keine Gegendienste zu erweisen; aber aus demselben Grunde ist ihre Bildung schlechter und unvollkommner im Vergleich zu der der platonischen Philosophen. Es ist also ihr eigenes Interesse, die Mühen der Herrschaft in Platos Stat auf sich zu nehmen, um ihre Glückseligkeit, welche in der philosophischen Vollkommenheit besteht, zu erlangen.

Dass diese beiden Gründe in der Tat für die Philosophen vorhanden sind, zeigt die Schilderung des Verhältnisses, in welchem sie zum historischen State stehen (487 B — 497 A). Wir müssen den Inhalt derselben mit einigen Worten in Erinnerung bringen. Zunächst kommt Plato noch einmal, nachdem die frühern Dialoge es so oft ausgesprochen haben, darauf zurück, dass an der Regierung, wie sie im State der Wirklichkeit besteht, der Philosoph keinen Anteil haben kann. Indessen lässt der Stat ihn, den er nicht gebrauchen kann, nicht einfach seiner Wege gehen, sondern hasst und verfolgt ihn geradezu. Schon der Gorgias (z. B. 510 B f) erklärte, dass derselbe auch als Privatmann dem ausgesetzt sei, dass er vom State Unrecht erleide. Unsere Darstellung führt diesen Satz weiter aus. Plato ist weit

entfernt, den Stoff zu seinen Philosophen anderswo zu sehen als in den Ständen, denen er selbst durch seine Geburt angehört. Der gewerbtreibende Demos besteht ja aus niedrigen und schwachen Seelen; wie könnten aus ihrer Mitte die grossen Naturen hervorgehen, welche die Philosophie nötig hat? Müssen doch ihre Vertreter nicht nur intellektuell sondern auch moralisch die grösstmögliche Vollkommenheit besitzen. Das Bild, welches er von denen entwirft, die durch ihre Herkunft mit Adel, Reichtum, körperlicher Schönheit und Kraft sowie mit allen Gaben des Geistes ausgestattet vorzüglich zur Philosophie geeignet sind, sieht in einzelnen Zügen demjenigen sehr ähnlich, das wir uns von einem Alkibiades und Kritias machen müssen. (z. B. 491 C. 494 C). Nun ist es aber eine unleugbare Tatsache, dass gerade diese Naturen am ehesten dem Verderb durch das wirkliche Statsleben ausgesetzt sind. Mittelmässige Charaktere bringen es weder im Schlechten noch im Guten besonders weit; dagegen werden jene hervorragenden Individuen wegen ihrer vorzüglichen Anlagen um so enger mit dem schlechten Statsleben verflochten. Von Jugend auf schmeichelt man ihnen und sucht auf alle Weise zu verhindern, dass sie ihre Begabung für etwas anderes als für die politische Praxis verwenden. Wenn auch ein Einzelner sie zur Philosophie zu leiten versucht, wie Sokrates es an Kritias und Alkibiades getan hat, so wird seine Stimme doch übertönt von dem vielstimmigen Geschrei der herrschenden Meinung, die kein andres erstrebenswertes Ziel kennt als die übliche Beteiligung an den Statsgeschäften. Wer ihr nicht folgt, setzt seine bürgerliche Ehre, sein Vermögen, ja sein Leben aufs Spiel. Selbst die Künste machen sich zum Organ dieser Meinung. Sophisten und Rhetoren erziehen ihre Schüler in den Anschauungen, welche sie für die Praxis des Statslebens brauchen, und die Poesie und alle übrigen Künste reden und schaffen nur, was dem grossen Haufen gefällt und mit seiner

Wertschätzung der Dinge übereinstimmt. Es ist bekannt, dass Plato mit den sittlichen Dogmen seiner Zeit auch die Dichtkunst verurteilt, in welcher dieselben zum Ausdruck kommen. Es ist nur consequent, wenn er auch jene grossen Werke der bildenden Kunst, welche in unserer Vorstellung unzertrennlich sind von dem Glanze des perikleischen Zeitalters, als Bestärkungen dieser schlechten Ethik verdammt. Er nimmt in seinem State zugleich mit der Reinigung der Dichtkunst einen solchen Prozess an den Werken der andern Künste vor. (401 B. f).

Unter diesen Umständen ist es natürlich, dass die meisten derjenigen Naturen, die zur Philosophie besonders geeignet sind, derselben abwendig gemacht werden und dass die wenigen, welche an ihr festhalten, von dem Hass der im State Herrschenden zu leiden haben. Nur besondere Glückszufälle sind es, die der Philosophie diese Minderzahl erhalten. Den einen mag die Flucht aus dem historischen State gerettet haben; einen andern der Umstand, dass seine Vaterstadt nur klein ist und kein bedeutendes politisches Leben hat; einen dritten körperliche Schwäche; ein vierter mag, was allerdings selten der Fall sein wird, von den technischen Künsten her mit der rechten Anlage ausgestattet an die Wissenschaft herantreten; was endlich Sokrates bei derselben festhielt, war sein göttliches Zeichen. Plato selbst, der durch seine Herkunft durchaus auf die politische Laufbahn hingewiesen war, musste sich zu den durch ein besonderes Glück Geretteten zählen; vielleicht betrachtet er unter den aufgeführten Ursachen die erste als die bei ihm zutreffende; er mochte denken, dass sein Weggang aus Athen nach dem Tode seines Lehrers und die Reisen, welche ihn von seiner Vaterstadt fern hielten, die Wahl eines rein theoretischen Berufes, zu welcher ihn schon der Umgang mit Sokrates geneigt machte, definitiv entschieden hätten.

Gerät so die Philosophie unmittelbar durch den Stat in

grosse Bedrängniss, so geschieht dasselbe mittelbar in andrer Weise. Von jenen allein dazu geeigneten Naturen gleichsam verwaist gelassen, lockt sie unabsichtlich die Banausen zur Beschäftigung mit ihr an, da sie im Vergleich zu den technischen Künsten immerhin noch mehr gilt und den schönen Schein für sich hat. So kommt es nach Platos Meinung, dass unter seinen Genossen in der Philosophie die Mehrzahl sie treibt, ohne dazu vollständig fähig zu sein, und daher in falscher Weise und mit dem Erfolg, dass die wissenschaftliche Tätigkeit nur noch mehr in Misscredit gerät. Er rechnet dazu vor allem diejenigen, welche die Kunst der dialektischen Beweisführung zu einer leeren Wortfechterei machen. Es ist bekannt, wie er im Euthydemos den Kampf mit dieser falschen Philosophie aufnimmt, um seine eigene vor der Missachtung zu retten, in die sie die gerechte Geringschätzung der öffentlichen Meinung gegen jene mit zu verwickeln droht. Es sind dies nicht etwa allein philosophische Dilettanten, sondern zum Teil Namen, welche die Geschichte der Philosophie höher, als den Euthydemos und Dionysodoros des genannten Dialogs, und bis zu einem gewissen Grade Plato gleich zu stellen gewohnt ist. Es ist z. B. höchst wahrscheinlich, dass der letztere seinen Landsmann Antisthenes, den Stifter der cynischen Schule, zu dieser Kategorie von Afterphilosophen rechnet[1]).

So ist die Lage beschaffen, in welcher die Philosophen im historischen State sich befinden; es wird daraus klar, dass sie es vorziehen werden in Platos Stat zu herrschen, auch wenn sie die Herrschaft mit einer Beschränkung ihrer wissenschaftlichen Tätigkeit erkaufen müssen. Sie werden lieber selbst regieren wollen als in der Wirklichkeit unter dem drückenden Regiment von schlechteren Menschen und Meinungen, als die sie selbst sind und haben, ein Leben

1) Zeller, Ph. d. Gr. II, 254 f.

in ständiger Angst und Bedrängniss zu führen. — Es liegt hier eine weitere Voraussetzung zu Grunde, welche Erwähnung verdient. Wir erinnern uns daran, dass Aristipp, auf die Mühen hinweisend, welche der Statsbürger in fremdem Interesse auf sich lädt, das Leben ausser dem State als den allein mit dem absoluten Egoismus verträglichen Zustand gepriesen hatte. Sokrates hatte ihm mit dem Hinweis auf die Tatsache geantwortet, dass in der Welt ein freies Leben ausser dem Stat unmöglich sei und dass, wer nicht Herr sein wolle, Knecht sein müsse. Bei Plato findet sich eine solche ausdrückliche Widerlegung des politischen Nihilismus nirgends; unter allen Gegnern, mit denen er sich in Kampf einlässt, suchen wir vergebens nach einem Gesinnungsgenossen von Aristipp. Nichtsdestoweniger hält er ebenso unbedingt an der Notwendigkeit des States fest wie sein Lehrer. In allen jenen Schilderungen, in welchen er den Zwiespalt des philosophischen und des politischen Lebens darstellt, liegt ihm der Gedanke, dass die Philosophen deswegen versuchen sollten, ausserstatlich für sich zu leben, durchaus fern. Wenn die Unmöglichkeit eines solchen Auswegs nicht Voraussetzung bei ihm wäre, so könnte er nicht im „State" seinen Philosophen die Alternative stellen, entweder im historischen Stat oder mit einiger Beschränkung in dem seinigen zu leben. Es liegt in seinem politischen Denken unausgesprochen die Argumentation, durch welche Hobbes das beschränkte Leben im State mit dem unbegrenzten Egoismus vereinigt. Er kommt derselben sogar einmal (420 D f, insbes. 421 B) sehr nahe, wenn er zur Begründung des Satzes, dass man nicht auf das Wohl der einzelnen Statsglieder, sondern des Ganzen sehen müsse, sagt, derjenige, welcher den Gewerbtreibenden erlauben wolle, ganz ihrem Vergnügen zu leben, denke sich dieselben wie in einer Festversammlung, nicht als im State lebend. Augenscheinlich liegt dabei der Gedanke zu Grunde, dass das Leben auf der Erde doch keine solche

ungebundene Festfeier sei, sondern einer bestimmten allgemeinen Organisation bedürfe, welche dann wieder eine Beschränkung des Einzelnen nach sich ziehe. Indessen hat hier Hobbes das unbestreitbare Verdienst, diesen Beweis durch die Hilfsconstruction eines Naturzustandes zur Vollständigkeit und völliger Deutlichkeit entwickelt zu haben. Bei Plato sind die Sätze von der Unmöglichkeit eines statlosen Lebens und von der daraus resultirenden Einschränkung des individuellen Wohls zu Gunsten des allgemeinen doch mehr oder minder Axiome und entbehren der Ableitung aus dem Prinzip des Egoismus, das seine Ethik ausdrücklich anerkennt.

Wenn indessen auch formell nicht vollkommen bewiesen ist, weshalb die Philosophen auf eine vollständig freie philosophische Tätigkeit verzichten müssen, so fehlt doch, wenn man einmal diese Notwendigkeit zugiebt, der Beweis nicht, aus welchen egoistischen Gründen sie die Beschränkung durch den platonischen Stat derjenigen durch den historischen vorziehen. Die eine Hälfte desselben wurde soeben erörtert, es ist noch übrig, auf die andre hinzuweisen, welche darin besteht, dass ihr wissenschaftlicher Unterricht, gleichsam der Lerncursus, den sie nötig haben, im historischen State mangelhaft ist. Aus der Schilderung ihrer Stellung in demselben geht schon hervor, dass einmal die Anlagen der meisten, die zur Philosophie geeignet wären, verdorben werden und dass ferner ihre höchste Wissenschaft, die Dialektik, durch schlechte Behandlung in Gefahr ist auszuarten. Es ist aber überhaupt die ganze in jener Zeit übliche Methode der Beschäftigung mit der Philosophie nach Platos Meinung eine höchst verkehrte. (498 A). Die Philosophen seiner Zeit treiben, wenn sie eben aus den Knabenjahren herausgetreten sind, gleich das Allerschwerste, eben jene Dialektik, und zwar nicht ausschliesslich, sondern in der freien Zeit, welche ihnen Hausverwaltung und Erwerbstätigkeit übrig lassen. In spätern Jahren halten sie es für ein Grosses, wenn sie ne-

benher einmal wieder denen zuhören, die wie sie früher sich dialektisch beschäftigen. Im Alter endlich hört ihre wissenschaftliche Tätigkeit meistens ganz auf. Vollständig anders ist der Stufengang, den Plato zur Erlangung einer vollkommnen philosophischen Bildung für unbedingt notwendig erachtet. Seine Philosophen werden bis zum zwanzigsten Jahre spielend in die propädeutischen Wissenschaften eingeführt. Vom zwanzigsten bis dreissigsten erlernen sie dieselben in ernster wissenschaftlicher Beschäftigung. Daneben wird durch fortdauernde gymnastische Uebungen ihr Körper gestählt, damit er dem Denken keine Hindernisse bereite. Mit dem dreissigsten Jahre werden sie sodann zur Dialektik zugelassen und fünf Jahre lang ausschliesslich bei derselben festgehalten. Erst vom funfzigsten Jahre ab, nachdem sie inzwischen ihrer Pflicht als Statsbeamte genügt haben, können sie nach eigenem Ermessen ihr theoretisches Interesse befriedigen. (535 A f). Vor allem ist es aber eins, was die herrschende Methode des Unterrichts zu einer höchst gefährlichen macht und was Plato in seinem eigenen State ängstlich zu vermeiden sucht: eben die zu frühe Beschäftigung mit der Dialektik. Dieselbe kann nicht nur, wie gezeigt, diese Wissenschaft selbst zu Grunde richten, sondern den ganzen Wert des philosophischen Denkens in Frage stellen. Es giebt vielleicht in den Schriften Platos keinen Abschnitt, welcher die Stellung seiner Philosophie zu seiner Zeit und zur Aufklärung insbesondere besser charakterisirte als jenes in die Darstellung des philosophischen Unterrichtscursus eingeflochtene und hier leider nur in Kürze wiederzugebende Gleichniss von dem Knaben, der, bei seiner Geburt untergeschoben, später erkennt, dass die bisher von ihm als Eltern verehrten Personen es in Wirklichkeit nicht sind. (537 E — 539 A). Er wird, so lange er nicht das wahre Verhältniss kennt, aus Achtung vor den Geboten seiner Eltern den Schmeichlern nicht nachgeben, die ihn zu allem

Schlechten verleiten wollen. Wird er jedoch plötzlich gewahr, dass er ihren Schmeicheleien widerstanden und sich die Befriedigung seiner natürlichen Begierden nur versagt habe um derer willen, die keinen Anspruch hatten dies von ihm zu fordern, so wird er, wenn er nicht sehr charakterfest ist, sich aus Hass gegen dieselben nur um so leidenschaftlicher seinen Verführern in die Arme werfen. Der Knabe ist die Zeit Platos. Es gab von Alters her überlieferte Meinungen über das, was gut und böse sei, vor denen sich die Menschen in gleicher Ehrfurcht neigten, wie das Kind vor seinen Eltern, und denen gehorsam sie ihre natürlichen Strebungen unterdrückten. Aber nun kam die Aufklärung und zeigte, dass diese Meinungen willkürlich, unbewiesen, ja meistens falsch seien. Die natürliche Folge war, dass sich die Menschen in Hass gegen jene Satzungen kehrten, die sie so lange gehindert hatten, ihrem Egoismus die Zügel schiessen zu lassen; und statt an Stelle der falschen Gebote die wahren aufzusuchen, überliessen sie sich willig jenen angenehmen Philosophen, welche die absolute Gesetzlosigkeit predigten. Es ist die alte immer wiederkehrende Klage, dass die Befreiung des Denkens von hergebrachten Dogmen in der Praxis statt zum Aufbau einer neuen bessern Sittlichkeit zur Auflösung der Sittlichkeit überhaupt führe. Plato meinte dies als das Hauptübel seiner Zeit zu erkennen und wollte es durch einen neuen statlichen Zustand beseitigen, in welchem eine sorgfältige Vorbereitung zur Philosophie und eine Abschliessung aller Unreifen vom Betriebe derselben die Missbräuche verhindern sollten, welche aus der philosophischen Beschäftigung zur Unzeit und ohne die nötige Anlage erwachsen.

Noch in einem andern Punkte ist allein im State und zwar in demjenigen, welcher wie der platonische die Pflege der Philosophie zu einer seiner Hauptaufgaben macht, diese in ihrer Vollkommenheit möglich. Nicht nur die Feststel-

lung des Stufenganges der philosophischen Disziplinen im allgemeinen ist Platos Werk, auch die besondere Anordnung der als propädeutisch bezeichneten Wissenschaften und die Bestimmung ihrer Aufgabe ist etwas Neues, das er seiner Zeit bietet. (521 C — 531 D). Es wurde schon an einer frühern Stelle (S. 115) angedeutet, dass die Einteilung derselben von ihm herrührt. Ausserdem ist ihr Betrieb zu seiner Zeit ein ganz anderer als wie er ihn verlangt. Er klagt bei jeder der aufgezählten Disziplinen, dass sie jetzt nicht als Hinführungen zur Dialektik betrieben würden [1]); man habe in der Regel allein ihren praktischen Nutzen im Auge. Ja, die Stereometrie, deren Möglichkeit und Notwendigkeit sich bei der Durchführung des Einteilungsgrundes ergiebt, ist bis auf schwache Spuren noch gar nicht vorhanden. Ausdrücklich führt Plato als Ursache dafür an, dass kein Stat den rechten Wert darauf lege, und erwartet demgemäss, dass auch diese Wissenschaft entstehen werde, wenn sich der Stat um sie bekümmere. Es ergiebt sich also auch von dieser Seite her, dass die Philosophie, auch wenn sie nur auf ihre eigene Ausbildung bedacht wäre, nicht bestehen könnte ohne solche Institutionen, wie sie der platonische Stat bietet, indem er gleichsam eine Hochschule mit geregeltem Unterrichtssystem errichtet.

Die Philosophen brauchen also den Stat. Es bedarf nur weniger Worte, um das gleiche für die Krieger nachzuweisen. Die geistige und sittliche Vollkommenheit und damit das Glück, welches ihnen bei ihren Anlagen zu teil werden kann, besteht in ihrer Religion. Dieselbe hängt aber, wie gezeigt, ganz von der Existenz der Philosophie des ersten Standes ab; wie könnten sie die wahre Religion aus sich selbst produziren? Sie müssen also gleich jenen den Stat wollen, weil er allein die vollkommne Wissenschaft mög-

1) Arithmetik 523 A; Geometrie 527 A; Astronomie 527 D. 529 A. Akustik 531 A.

lich macht. Auch findet hier ein gleich grosser Unterschied statt zwischen der Religion in Platos Stat und der im historischen herrschenden, wie es in Bezug auf die Philosophie der Fall ist. Zwar besteht auch in der Praxis der Unterricht in Musik und Gymnastik (376 E); aber welche Veränderungen muss Plato erst mit demselben in allen seinen Teilen, insbesondere den Mythen, vornehmen, ehe er dem richtigen auf die Religion führenden Unterrichte entspricht! (376 E — 412 B). Die beiden Erziehungspläne der Philosophen und der Krieger sind einander parallel nicht nur in Beziehung auf die Funktionen, die sie im Statsganzen ausüben, sondern ebenso sehr in ihrer Bedeutung für die Zeit Platos. Entwickelt er dort die vollkommene Philosophie zum Teil nur aus Ansätzen, die in der Wirklichkeit vorhanden sind, so schafft er hier durch gleich grosse Neuerungen die echte Religion. Beide sind aber nur möglich und haben allein Bestand in seinem Idealstate. —

Auf diesem Punkte angelangt kehren wir zu unserer Beweisführung zurück. Um zeigen zu können, dass der Zweck der platonischen Statseinrichtungen das Glück des dritten Standes sei, glaubten wir nachweisen zu müssen, dass derselbe zugleich das Glück der Regierenden beschaffe, da dieselben nur dann auch wirklich in den Dienst des Volkes treten würden. Das Vorstehende hat diesen Nachweis zu liefern gesucht. Wir können, wenn derselbe richtig ist, annehmen, dass der Zweck des platonischen Stats das Wohl der Untertanen sei. Auch in Einzelheiten scheint die Einrichtung der regierenden Stände nur die Bedeutung eines Mittels zu diesem Zwecke zu haben. Wenn der Stat für die Vollkommenheit der Philosophen sorgt, so kann dies dahin aufgefasst werden, dass er damit den Vorteil des dritten Standes im Auge hat, der eine vollkommene Philosophie zu seiner guten Regierung braucht. Wenn er ferner die Philosophen vor der Verfolgung schützt, welcher sie im histori-

schen State ausgesetzt sind und welche ihren Fortbestand höchst unsicher macht, so kann man dies ebenfalls als aus dem Interesse an einer guten Leitung des Volkes hervorgegangen betrachten. Unser Dialog füllt wirklich in dieser Beziehung eine Lücke aus, welche die bisherige Statslehre Platos noch gelassen hatte. Im Statsmann braucht der Stat einen obersten Erzieher und sieht sich genötigt, dazu den Philosophen zu nehmen. Aber wir erfahren nichts davon, ob derselbe nun auch immer vorhanden sein werde, ein Erforderniss, das um so grösser erscheint, als Plato den Mangel desselben dem historischen State so oft zum Vorwurf macht. Der Stat unseres Dialogs sichert die Fortdauer seiner guten Regierung, indem seine Einrichtungen die Philosophen vor jeder Gefährdung ihrer Existenz schützen und die ungestörte Tradition ihres Wissens ermöglichen. Nach allem diesem kann der platonische Idealstat als diejenige Institution erscheinen, welche am vollkommensten die Regierung der zur Selbstregierung Unfähigen leistet, gleichsam als der beste Vormund der an Geist und Willen Unmündigen.

b) Das Wohl des Ganzen.

Es lassen sich Gründe angeben, welche beweisen, dass der im Vorigen angenommene Zweck des platonischen Stats nicht der letzte ist, welchen der Urheber bei seiner Ausgestaltung verfolgte. Wenn das Glück der Erwerbsgesellschaft der oberste Zweck des Ganzen wäre, so dürfte für die Philosophie und Religion der Regenten unbedenklich jedes andere Mittel eingesetzt werden, das etwa mit weniger Mühe dasselbe leistete. Es ist jedoch nicht möglich, dass diese beiden bei Plato nur einen so bedingten Wert für seinen Stat haben. Ueberall betrachtet er die Erkenntniss als das eigentliche, wahre Leben des Menschen. Im Statsmann z. B. hält er den paradiesischen Zustand der Menschen in der früheren Weltperiode, wo alle ihre Bedürfnisse ohne Arbeit

ihrerseits erfüllt wurden, nur dann für wünschenswert, wenn sie ihre Freiheit dazu benutzten, Wissen zu erwerben (272 B. C). Wenn ferner der platonische Stat nur ein Schutzstat wäre, so dürfte dem Glück der Beschützten keine Beschränkung auferlegt werden. Nun aber wird, wie wir sahen, dem Lebensgenuss des dritten Standes in gleicher Weise eine Schranke gesetzt, wie der unbegrenzten theoretischen Beschäftigung der Philosophen. Es muss also einen höhern Zweck geben, für welchen das Glück der Regierten in gleichem Maasse Mittel ist wie dasjenige der Regierenden. Welcher dies sei, ist schon im Vorigen angedeutet worden. Jene Beschränkung der Gewerbtreibenden wird dadurch gerechtfertigt, dass auf andere Weise das Glück des Ganzen nicht zu Stande käme. (420 D f). Auch die der Philosophen und Krieger geht aus dieser Erwägung hervor: wenn sie einmal — wozu sie genötigt sind — den Stat wollen, so müssen sie einen Teil ihres vollkommenen Glückes opfern. Es ist demnach das Glück des Ganzen der oberste Zweck des States, und dasjenige der einzelnen Teile muss erst nach diesem Maassstab bemessen werden. Woher aber wiederum diese Zweckbestimmung herzuleiten ist, ist aus dem früher Gesagten ebenfalls ersichtlich. Wie Hobbes ausdrücklich, so macht Plato stillschweigend die Voraussetzung, dass sich das Glück der Einzelnen nur im State erreichen lasse. Indem also der Einzelne die Gemeinschaft will, muss er wollen, dass zu oberst für das gesammte Wohl aller in derselben vereinigten Einzelnen gesorgt werde. Damit stimmen denn auch die wiederholten Aeusserungen unseres Dialogs, in welchen auf das bestimmteste verlangt wird, dass man nicht auf das Glück eines Teiles, sondern allein auf das des Ganzen sehen müsse. (420 B f. 519 E). Es soll mit dieser Forderung nicht verlangt werden, dass das Wohl der Teile absolut vernachlässigt werde, sondern nur dass dasjenige des Ganzen demselben vorangehe und beschränkend auf dasselbe einwirke.

Es fragt sich weiter, welchen Inhalt dieses Glück des Ganzen hat. Die Frage kann als beantwortet angesehen werden, wenn die einheitliche Formel gefunden ist, in welcher sich die drei verschiedenen Eudämonien, welche im State vorhanden sind, vereinigen lassen. Das Glück des ersten Standes ist die Philosophie, dasjenige des zweiten die Religion, dasjenige des dritten die richtige Leitung. Welcher Begriff ist geeignet, diese drei Dinge in sich zu vereinigen? — Ansätze zur Bestimmung des Statszweckes sind schon in der frühern Entwicklung der platonischen Statslehre enthalten. Im Euthydemos (291 D f) fragt Sokrates, nachdem der Begriff der Wissenschaft des Guten definirt, und erklärt ist, dass sie an der Spitze des States stehe, was das Gute sei, das sie den Bürgern verschaffe. Er kommt zu dem Resultate, dass alle übrigen Ziele der Politik, wie Reichtum, Freiheit und Eintracht der Statsangehörigen, weder gut noch schlecht seien, so lange die letzteren nicht Weisheit und Wissen hätten. Hiernach müsste als idealer Stat derjenige gelten, in welchem alle Bürger alles Wissen besitzen. Aber hier zeigen sich sofort notwendige Beschränkungen. Wir bemerkten schon früher, dass, nachdem jener Satz aufgestellt worden ist, sogleich die Frage aufgeworfen wird, ob denn alle Bürger in allen Dingen gut, d. h. Wissende, sein sollen? Zwar wird darauf keine oder nur undeutlich Antwort gegeben, aber es ist damit doch die Richtung bezeichnet, in welcher sich das platonische Denken von jener Bestimmung aus notwendig bewegen musste. Zunächst braucht nicht jeder alle Wissenschaften zu besitzen; es muss ihm ja bei allen andern Künsten ausser der obersten nicht auf den Besitz der Kunst selbst, sondern nur auf ihre Produkte ankommen. Das Glück jedes Einzelnen ist vollständig, wenn er von dem Schuhmacher die Fussbekleidung, vom Arzte die Gesundheit u. s. w. erhält und dazu selbst die Kunst besitzt diese Güter richtig zu gebrauchen. Es stand also nichts

einer Verteilung aller dienenden Künste über das Statsganze entgegen; was ja denn auch im „Statsmann" und im „Stat" geschieht. Ferner aber war dieselbe Art der Verteilung, welche hier unschädlich war, bei der Wissenschaft des Guten, der obersten Kunst, notwendig, da dieselbe nach der bekannten Annahme Platos nur wenigen zukommen kann. Es musste auch diese Kunst von Einigen für Alle ausgeübt werden. Betrachten wir von hier aus den Idealstat, so ist derselbe ein Zustand der menschlichen Gemeinschaft, in welchem ein Bruchteil das letzte Ziel alles Handelns erkennt und diese Erkenntniss einmal für sein eigenes Handeln und sodann für das Handeln derer nutzbar macht, welche nicht im Besitze derselben sind. Die Philosophen haben die Vernunft für sich und alle übrigen Bürger. Von den Nichtphilosophen ist nun wiederum die Masse vollständig unfähig, sich selbst durch Vernunft zu leiten; sie steht daher unter der unbeschränkten Führung jener, eine Führung, welche die Form von gesetzlichen Vorschriften annimmt. Eine Minderzahl dagegen kann bis zu einem gewissen Grade sich selbst regieren, indem sie die Vernunft in der Form von Religion in sich aufzunehmen im Stande ist. Da jedoch die Religion nur dann einer richtigen Leitung durch Vernunft gleichkommt, wenn ihr Inhalt von der Philosophie gesetzt wird, so ist auch sie von den Philosophen, wenn auch nicht in derselben Weise wie der dritte Stand, abhängig.

Der Zweck des platonischen States ist also die Herstellung desjenigen psychischen Zustandes seiner Bürger, in welchem die Vernunft alle Willensregungen leitet. Aber die Bürger sind nicht alle in gleichem Grade eines solchen Zustandes fähig. Schon Hesiod[1]) hatte drei Klassen von Menschen unterschieden: zuerst solche, welche selbst alles erkennen; sodann solche, welche der Erkenntniss anderer fol-

1) Werke und Tage 293 f.

gen können; endlich solche, welche zu keinem von beiden fähig sind. Dieselbe Dreiteilung erkennt Plato in den Anlagen der Menschen. Demgemäss sondert sich die Bestimmung des Stats in drei verschiedene Aufgaben: denjenigen, welche der Vernunft vollständig fähig sind, verleiht er dieselbe als Philosophie; denen, welche sie nur bis zu einem gewissen Grade erlangen können, giebt er sie in der Form von Religion; denen, welche sie selbst nicht zu erwerben im Stande sind, verschafft er sie, indem er ihnen die Leitung durch die Vernünftigen zu teil werden lässt. Will man moderne Begriffe auf ihn anwenden, so ist er für die einen, welche wissen können, die Hochschule; für die andern, welche nicht wissen, nur glauben können, die Kirche; für die dritten, welche weder zu wissen noch zu glauben im Stande sind, der Gesetzesstat. Für alle zusammen aber ist er die grosse Erziehungsanstalt der Menschheit, in welcher jeder die geistige und sittliche Bildung erhält, der er nach seiner Anlage fähig ist.

Aller Widerstreit zwischen den genannten drei grossen Erziehungsmitteln, dem Wissen, dem Glauben und dem Gesetzeszwang, ist in Platos Stat aufgehoben. Die Aufklärung zerstört nicht die Sittlichkeit; denn sie wird nur denen, welche ihrer fähig sind, und diesen zur rechten Zeit zu teil. Wissenschaft und Glaube, Kirche und Stat, sind einander nicht feind; denn die Religion ist die wahre, weil sie von der Philosophie gesetzt ist, und sie hat kein Recht mehr auf ihre Dogmen, sobald jene dieselben umstösst. Die blinde Masse wird nicht missleitet, denn die Regierenden wollen nur ihr Wohl; und sie stört ihrerseits nicht durch Unwissenheit die Ordnung des Ganzen, denn alle Macht ist ihr genommen. Die Gesetze werden nicht durch ihr Alter zum „Unsinn“ und zur „Plage“, denn die Vernunft hat in jedem Augenblick die Freiheit, das Bessere an Stelle des Bestehenden zu setzen; und die individuelle Einsicht eines Sokrates kann

ihrem Absolutismus nicht mehr zum Opfer fallen, weil der Geist des Gesetzes über seinem Buchstaben steht. Nur in einem solchen State, welcher die Einführung und Sicherung der Herrschaft der Vernunft in allen seinen Teilen bezweckt, ist Freiheit; denn wo anders ist dieselbe als unter dem Gesetze der Vernunft? Auch ist er es allein, der den Menschen Friede und Einigkeit verleiht und der ihnen diejenige Gleichheit giebt, welche bei ihren natürlichen Verschiedenheiten möglich ist. Plato selbst bezeichnet die Grundlage seines ganzen Systems, wenn er sagt: „Es ist jedem besser von dem, was göttlich und vernünftig ist, beherrscht zu werden, wenn irgend möglich, indem er es als sein Eigenes in sich trägt, sonst aber, indem es von aussen her über ihn gesetzt wird, damit wir so von einem und demselben Prinzipe geleitet nach Vermögen alle einander gleich und befreundet seien." (590 D).

Dies ist das Ziel des platonischen States, und wenn nicht schon die angewendeten Mittel es getan hätten, so würde sicherlich das Ziel ihm den Namen eines Ideals gegeben haben. Aber jede Gedankenschöpfung, auch die allerkühnste, wurzelt in ihrer Zeit. Es muss auch dem platonischen State gegenüber gefragt werden: was sollte derselbe, abgesehen von seiner bleibenden theoretischen Bedeutung, der Zeit leisten, aus welcher heraus und für welche er geschaffen wurde? Die eine Seite dieser seiner Bedeutung wurde schon im Vorigen hervorgehoben. Die Errungenschaft des fünften Jahrhunderts, das rationalistische Denken, drohte verloren zu gehen. Der wissenschaftliche Zustand der Philosophie war ein unvollkommener; sie hatte keine geordnete Unterrichtsmethode; die meisten ihrer Disziplinen waren gar nicht oder nur in Ansätzen vorhanden; ihr Hauptteil, die Dialektik, war eine Spielerei geworden; die besten Anlagen wurden ihr durch den Stat entrissen; Unfähige drängten sich

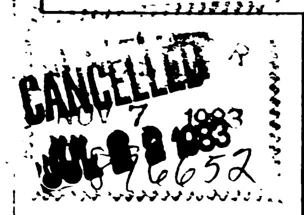
herzu und brachten sie in Missachtung; der Stat hasste und verfolgte sie; nur dem glücklichen Zufall hatte sie es zu verdanken, wenn ihr wahres Wesen in wenigen erhalten blieb — wer konnte sagen, ob sie nicht einmal ganz aussterben würde? Auf der andern Seite hatte ebendieselbe Philosophie das nicht geleistet, was von Anfang an ihre Bestimmung war, eine neue Sittlichkeit aufzubauen und vor allem den sittlichen Körper, den Stat, mit neuem Leben zu erfüllen. Sie war nahe daran, mit der alten Ethik die Sittlichkeit überhaupt aufzuheben. Auf jenen hatte sie keinen Einfluss gewonnen; derselbe ging in seiner alten Bahn weiter, und das Ergebniss der neuen Zeit schien für ihn nicht zu existiren. Wir haben in der Darstellung des Entwicklungsganges der platonischen Politik Gelegenheit gehabt, den historischen Stat zu sehen, wie er in Platos Vorstellung ohne die Wissenschaft, welche die Aufklärung ihm darbot, seinen Weg unverändert verfolgte. Derselbe fasst in unserm Dialoge in dem Gleichniss vom schlecht geleiteten Schiffe (488 A f) noch einmal die verschiedenen Züge zusammen, die für ihn das Bild des wirklichen States ausmachen. Es ist seiner uneigentlichen Form entkleidet dieses. Der Demos hat die Macht in Händen; aber er ist unwissend und kurzsichtig und versteht nichts von der wahren Kunst, einen Stat zu regieren. Die Rhetoren streiten indessen um die Herrschaft, ohne einander danach zu fragen, ob sie die Kunst gelernt haben und von wem und wann; ja, sie leugnen, dass sie zu erlernen sei und tödten den, der wie Sokrates dies behauptet. Nur der heisst ihnen ein wahrer Statsmann, welcher im Stande ist sich oder andern zur Herrschaft zu verhelfen. So suchen sie durch Bitten und auf alle sonstige Weise vom Demos zu erlangen, dass er ihnen die Leitung der Geschäfte überlasse; bisweilen, wenn derselbe ihnen andere vorzieht, verjagen oder tödten sie diese, berauschen den Demos, indem sie ihm verschaffen, worauf seine blinde Begierde gerichtet

ist, und nutzen nun selbst die Herrschaft zu ihrem eigenen Vorteil aus, die Dinge im Uebrigen gehen lassend wie sie gehen. So schleppt sich der Stat ohne die Philosophie in seinem Elend weiter. Man muss sich nicht wundern, sagt Plato im Politikos (301 E), dass so viel Schlechtes im historischen State vorkommt, denn das ist ganz natürlich; man muss sich vielmehr wundern, dass er trotz all seiner Verkehrtheit überhaupt noch existirt. Der schlimme Zustand also, unter welchem der Stat sowol wie die Philosophie leidet, ist ihre Trennung von einander; der Philosophie fehlt mit jenem der rechte Halt, und jenem mit dieser die Macht, die ihn aus seinem Elend herausreissen könnte. Die platonische Republik will durch ihre Vereinigung beide heilen. Der Stat als die Institution zur Leitung der Unmündigen einerseits und andrerseits die Philosophie, zu der dann die Religion hinzukommt, gehen ein Bündniss ein, indem sie ihre Dienste austauschen. Jener unterwirft sich der Leitung der Wissenschaft, welche allein die richtige Regierung möglich macht; diese erlangt durch denselben diejenigen Einrichtungen, welche sie selbst zur Vollkommenheit bringen und ihre Existenz sichern. Indem der platonische Stat jene grosse Erziehungsanstalt der Menschheit ist, befreit er zugleich die Zeit, für die er bestimmt war, von den beiden grossen Uebeln, an denen sie krank daniederliegt. Man pflegt als Schlüssel der Politik Platos jenen Ausspruch zu betrachten, in welchem verlangt wird, dass die Könige philosophiren und die Philosophen Könige sein sollen. (473 C. D). Er ist es in der Tat, indem er deutlich den Charakter des platonischen Gemeinwesens als einer Institution bezeichnet, welche zwei in der Wirklichkeit getrennte Elemente zum Wohle der Menschheit vereinigt. Plato sagt dort: „Wenn nicht die Philosophen Könige werden in den Staten, oder die jetzt so genannten Könige und Gewalthaber wahrhaft und gründlich philosophiren, und dieses beides zusammenfällt, die Statsgewalt und

die Philosophie, von denen aber, welche jetzt an jedes von beiden getrennt herantreten, die meisten Naturen durch Zwang ausgeschlossen werden: eher giebt es keine Ruhe vom Uebel für die Staten, lieber Glaukon, und ich meine, auch nicht für das menschliche Geschlecht."

Mit dieser historischen Tendenz seines Idealstats steht Plato ganz auf dem Standpunkt seines Lehrers. Auch dieser war auf der einen Seite energisch für das neue befreite Denken eingetreten, und hatte auf der andern das wahrhaft Wertvolle des alten Statslebens der neuen Zeit erhalten wollen. Zwar hatte er noch glauben können, das Problem zu lösen durch eine einfache Herübernahme der Resultate der Aufklärung in das Athen, in dem er lebte. Sein Schüler, welchem schon die Hinrichtung des Lehrers selbst einen solchen Optimismus benahm, erkannte, dass dies nicht möglich sei und dass der historische Stat durchgreifende Umänderungen erfahren müsste, bevor er zugleich seinen besondern Zweck, die Regierung, vollkommen erfüllen und das Gefäss der neuen geistigen Bildung werden konnte. Aber an der Idee des States als derjenigen Institution, durch welche die Sittlichkeit ihren wahren Halt empfängt, hielt auch er jederzeit fest. Beide stehen sie da als die wahren Freunde jenes irregeleiteten Knaben, welche ihn von der Gesetzlosigkeit zum echten Gesetze und von den falschen Schmeichlern zu seinen rechten Eltern führen.

Druck von Ed. Frommann in Jena.


CANCELLED
NOV 7 1983
1983
76652



Gp 83.555
Die Statslehre Platos in ihrer gesc
Widener Library 001921416
3 2044 085 155 588